



ابن سینا الفیلسوف

(پرنسپه جبران خايل جبران)

المقتطف

رئيس التحرير : امبيرو جيري

April 1952

(الجزء ٤ — المجلد ١٢٠)

أبريل ١٩٥٢

حديث المقتطف

يختلف هذا العدد من [المقتطف] عن كل عدد صدر،
فهو في موضوع واحد، ولكاتب واحد :
أما الموضوع فابن سينا الفيلسوف .
وأما الكاتب فالدكتور الأب بولس مسعد
وذلك لانقضاء خمس وسبعين سنة على مجلتنا من عمرها
المديد باذن الله .

ولقد رأى محرر [المقتطف] بهذه المناسبة أن يصدر في
عيد المقتطف المامي بضعة أعداد بمناسبة احتفاء بهذا اليوبيل .
وبالعيد الألفي لمولد الشيخ الرئيس [ابن سينا]
وكنا نود أن نحتفل بيوبيل [المقتطف] المامي في
حياة منشئه الكبير والدنا المغفور له الدكتور فارس عمر باشا .
ولكن إرادة الله تفوق كل إرادة ، قد شئت أن نختتم جهاده
بسكناه فسيح الجنات لقاء ما قدمه من خدمات علمية وأدبية
لأبناء الضاد في مشارق الأرض ومغاربها .

تقديم

تحتفل جامعة الدول العربية في هذا الشهر بمشور ألف عام على مولد الشيخ الرئيس ابن سينا وقد رأينا منالغة و العناية بهذا الاحتفال الا اني واحتفاء بهذه الذكرى أن نستهل هذه السلسلة من الأعداد الممتازة فنعمد إلى حضرة الأب العالم الدكتور بولس مسعد بوضع دراسة تشمل سيرة [ابن سينا الفيلسوف] وتقدم للقارئ خلاصة وافية عن مقامه وتأثيره في الفلاسفة المتأخرين من شرقيين وغربيين في العصر الوسيط، وقد قام حضرته بما عهدنا اليه خير قيام وأنحفنا بدراسته الطيبة .

وثقافة الأب بولس مسعد واسعة جداً ، إذ هو خريج جامعات روما في إيطاليا فهو يجيد العربية ، والبريانية ، واللاتينية والابطالية ، والفرنسية ، له إلمام بالبرية ، واليونانية ، والابجليزية ، والاسبالية فضلاً عن أنه يحمل شهادة الدكتوراه في الفلسفة والليسانس في الأدب وفي الحق القانوني الكنسي . وقد أصدر حتى اليوم أكثر من عشرين كتاباً بين مؤلف ومترجم في مختلف الموضوعات الفلسفية والتاريخية والتربوية والادبية . فهو من العلماء الشرقيين القلائل الذين تفاسر بهم ، وهم يؤدون رسالهم السامية من غير ضجيج أو عجب



أما ابو علي بن الحسين بن عبد الله المعروف بالشيخ الرئيس ابن سينا ، فهو أحد اساطين الفلسفة الاسلامية الذين وضعوا اسسها وأقاموا بناءها ورسموا اتجاهاتها ، وأشهر اطباء العرب . ولد في قرية خرميشن بالقرب من بخارى عام ٣٧٠ هـ حيث كان يعمل والده وتلقى العلوم العقلية والشرعية في دار والده ، وظهر نضجه العظيم في سن مبكرة . وقرأ الايساغوجي على الحكيم ابي عبد الله الناطلي واحكم عليه علم المنطق واقليدس والجسطي . واشتغل بعد ذلك بتحصيل العلوم الطبيعية والالهية ، ومع انه استفاد من فلسفة الفارابي - الذي وقف حياته على محراب الفكر وأوجد في الاسلام فلسفة متميزة بطابع خاص - إلا أن ابن سينا قد فاقه في الشهرة الى حد بعيد ، فقد خطا للشيخ الرئيس خطوة بلغت حد الكمال ، بل خطا بالبحوث الفلسفية الانسانية خطوة

تعتبر نهاية مرحلة من مراحلها الكبيرة في تاريخ الفكر البشري .

وابن سينا هو أول فيلسوف مسلم اهتم بعلم النفس اهتماماً عظيماً لا نجد عند أحد من السابقين ، ومع ان الفارابي قد سبقه الى كثير من نظرياته في علم النفس ، إلا اننا لا نجد عنده سوى دراسة مختصرة جداً لبعض مسائل هذا العلم التي أخذ ابن سينا فيما بعد على طائفة حلها وتوضيحها ، كما أكثر من التأليف فيه الى درجة تدعو الى الإعجاب ، واستقصى مشكلات هذا العلم وتمقق في دراستها . وقد استعان ابن سينا بأراء أرسطو واستفاد من مصادر أخرى لم يستفد منها أرسطو ، وعلى الأخص الدراسات الطبيعية والنشر بحجة لعماء القرون التالية لمصر أرسطو .

وكان ابن سينا نادرة عصره في علمه وذكائه وله من التصانيف عدد كبير بين مختصر ومطول في فنون شتى ، وله بعض الشعر النفيس ، منه أرجوزة طويلة في الطب وغيرها مثل قصيدته المشهورة في النفس :

هبت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تمزق ونزع

وثقل ابن سينا في البلاد فارتحل من بخاري الى جرجان وفي مدة اقامته بها صنف أول القانون ومختصر المجسطي ، وأحسن اليه الملوك وتقلد الوزارة لشمس الدولة وكانت وفاته بهذا الشأن عام ٤٤٨ هـ . بعد أن ترك في الطب والفلسفة كتباً لها حظها .

وكتاب الأب بولس مسعود عن « ابن سينا الفيلسوف » ينقسم بعد المقدمة الى ثلاثة عشر فصلاً وخاتمة ، يحدث فيها بلغة الأديب ، وطوراً بألب الفيلسوف عن الشبح لرئيس في بيئته السياسية والعقلية ، وعن حياته العامة والخاصة ، وعن تصنيفاته وتقسيمه العلوم ، وعن المساق والطبيعات ، علم النفس ، والوجود والعلل وواجب الوجود ، وحدوث الكون ومعرفة الله للحزنيات والعناية الالهية ، والشعر في العالم والشقاء والسعادة . ثم أصدر حكمه في قيمة ابن سينا الفلسفية بصيغة خاتمة .

ولا شك أن هذه الدراسة عن [أرسطو الاسلام] بعد مرور ألف عام على مولده لعطي القارئ فكرة واضحة عن هذا المفكر الذي شغل أوروبا قروناً بنظرياته الفلسفية والطبية . لأن بحوث الأب مسعود هذه تجمع إلى التعمق في الموضوع ، الاحاتة التامة به . وقد انصف حضرته وهو عالم ديني مسيحي ابن سينا وهو فيلسوف مفكر اسلامي ، مقرباً في ذلك روح العلم والانصاف . فله منا خالص الشكر على محنته القيم المتم .

الاستاذ جبريل
محمود النظم

دار المقتطف في ١٥ مارس ١٩٥٢

تقديم

تحت السماء الصافية ، وعلى الجبال الشاخنة ، وتحام البساتين الزاهية ، وفي السهول الصامتة ، وبين الجدران القائمة ، وحيال المواد المتراكمة . وقف الفيلسوف وسيقف يتأمل الوجود ويرافقه متفهماً حركاته واختلاجات نفسه ، ومحدداً العلاقة بين الاثنين ، ثم يدون ما يتوصل إليه من القواعد والموازن ، بأسلوب منطقي ، ارشاداً للبشرية ، ودليلاً لعشوقين بالوجود الشامل .

من جميع الأمم ، ومن سائر الملل والنحل خرج الفيلسوف وسيخرج لأن مادة الفلسفة تأتي الجزئية ، وتستعصى على الإحاطة والحصر . والفلسفة منذ نشأتها تعمل بمزم لا يمتريه خوار على اتصال الإنسانية الى ذروة الكمال غير حاشية بما يمترضها من العقبات الكأداء . هي كامنة في جميع العقول البشرية كرون النار في الهشيم ، ومستعدة لأن تقود اتباعها إلى حظيرتها الآمنة ، ولكنها إذا وجدت مقاومة في شعب من الشعوب تنقم لنفسها .

ومعلوم ان الفلسفة يمتنع ان تنمو وحدها بدون غرسائر العلوم ، بل هي خلاصة لتأمل الأدبي واللغوي ، وهذا واضح في تأريخ الأمم . ويجري الفكر في الشعب العربي لم يكن مختلفاً عنه في غيره ، والفلسفة العربية لم تكن نبأ في صحراء ، ولا ثمرة غير منتظرة .

قبل الترجمات نرى العقل العربي كبيراً يود الابداع والتحليق في سماء النظريات السامية ، إلا أن معارفه الضعيفة لم تسعفه . فأرسل الحكم الشعبية دون ما اكتراث للتعاليل المنطقية . ثم لما اطاع على الثقافات الأعجمية ، ونسج في الفلسفة اليونانية ، اتسعت دائرة تفكيره ، واتخذ اتجاهاً آخر يختلف عن الأول تمام الاختلاف ، وظهرت الشيع العلمية ، واثارت المساجلات القائمة على البرهان المنطقي ، وتمخضت العقول بالنظريات الجديدة ، فصح المبدأ المتناقل ان العلم لا يختص بشعب من الشعوب ، ولا يجبل من الأجيال ، بل هو مشاع للجميع . ورب فكرة تظهر في مصر مثلاً ، يأخذها عالم فرنسي نواة لقانون علمي أو فلسفي يغير وجه الأرض .

وعندما نطلع على المصنفات التي نقات من اليونانية الى السريانية ثم الى العربية ، ومدى التأثير الذي أحدثته في المفكرين الأتارب ، يجب علينا الاقرار بأن الثقافة العربية هي مدينة لليونان والسريان على السواء . وهذا ليس معناه ان الشعب العربي كان ناقلاً

نقط ، بل قد أدى إلى جميع المعلوم رسالته ، وحفظ تراث الأقدمين الثمين وزاده كمالاً وجالاً . إلا أنه في الفلسفة لم يستطع الابداع الكلي على رغم ما فيه من الشوق والمقدرة على اقتباس النظريات الدقيقة ، وهذا يرجع إلى طبيعة العربي المغلدة ، وقصر الدورة الفلسفية التي مرّ بها ، فضلاً عن أن العالم الاسلامي لم يثن يوماً عن تكفير الفلاسفة وارهافهم حتى صار اسم فيلسوف مرادفاً لاسم زنديق . ومن كثرة الضغط الذي لحق بالحكمة ونزل بمشاقها قلّ عدد المقبلين على درسها وأكثناه أسرارها ، وغابت عن البلدان العربية شيئاً فشيئاً ، وخيم ظلام الجهل ، وتقوضت أركان الدولة ، وتشبّثت الكتب العلمية ، وصار ينظر إليها كما ينظر إلى الطلاسّم والملاغز ، وهكذا تكون الفلسفة قد انتقمت لنفسها انتقاماً هائلاً .

قال بارتلمي سانت هليز أستاذ الفلسفة الاغريقية في كوليج دي فرانس :
« إن العقل الانساني بطيء في سيره فيحسن به ، وهو سائر في طريقه غير المتناهي ، أن يلقى نظره ، بين الفينة والفينة ، إلى الوراء ليرى من أين ابتدأ سيره ، وليسدّد خطاه في المستقبل غير المحدود الذي ينتظر قدومه » .

ولا شيء يربنا مبدأ سير العقل العربي غير درس تاريخ الفلسفة درساً علمياً ، ولا شيء يسدّد الخطى في المستقبل غير التخرج في مدرسة التأريخ نفسه ، لأنه أستاذ الحياة على حد تعبير شيشرون الخطيب الروماني الشهير .

إن جميع البلدان ، وسائر الشعوب يقدمون دراسات فلسفية رصينة عن أساطين الفكر والعالم الأقدمين ، أما العالم العربي فلا يزال غير مكترث لدرس تراث فلاسفته إلا بمقدار يسير .

لقد حان لنا أن نهض إلى الدراسة الفلسفية المنمرة ، ونبعث الفلسفة العربية من لحدها كما بعثنا الأدب العربي ، وأن نسير في طريق البحث والتفكير الطلق غير حائشين بالرجعيين ودسائسهم الخطرة ، لأن من لم يركب الأخطار لا ينال الرغائب .

لنعمل على إعادة مجدنا الغابر وعزنا النال . لنعمل على تكوين مفكرين ناضجين منا ولنا مستمدين مثلنا العليا من تفسيقتنا ، موضعين للعلا أن في عقولنا كل علم ، وكل فلسفة ، وكل فن . وفي ارادتنا كل عزم ، وكل حزم ، وكل مثابرة . ولعلنا بهذا البحث الذي كلّفنا جهوداً لا تحصى نكون قد أدبنا بعض الخدمة ، وحسبنا الله خير مثيب .

الفصل الاول

بيثة ابن سينا

المكان الذي يولد فيه الانسان وينشأ ويتربى ، والحال التي يسير عليها وتطعم في نفسه ميزات خاصة هما البيثة التي تترك أثراً بالغاً في حياة البشر . حتى قيل « الانسان ابن بيثته » لهذا إذا شئنا ان نفهم حياة الشيخ الرئيس العامة والخاصة ، علينا أن نقول كله مجلي في بيثته مقسمينها قسمين : البيثة السياسية والبيثة العقلية .

١ — « البيثة السياسية » كانت العناصر الأجنبية قد عصفت بالدولة العباسية يوم ظهر ابن سينا في الوجود . وأنتم هذه العناصر هي الفارسي والتركي .

إن تدخل المنصر الفارسي في الدولة العباسية يرجع الى مقتل الأمين سنة ١٩٨ هـ وانتصار المأمون ، وقد كان للفضل بن سهل اليد الطولى بذلك . وظل الفرس يستبدون بالدولة ، وهم من وزراء المشاهير ، حتى تلاشى أمر الشيعة من بغداد . ثم بخلافة المأمون ينقضي العصر الفارسي الاول .

ما كاد يتقلص ظل هذا العصر الثقيل عن الدولة العربية حتى منيت بالعصر التركي الاول . ومظالم الأتراك في الدولة ، واستبدادهم بشؤون الخلفاء قد فاق الفرس بدرجات ، مع أنه ليس بين هذين العصرين حد فاصل ينتهي إليه الواحد ، ويتبدى منه الآخر . إن أول من استخدم الأتراك في الجندية من الخلفاء كان المنصور العباسي ، إلا أنهم في بادئ أمرهم كانوا آلة لا يعباؤها ، وإنما كانت السيطرة آنذاك للفرس والعرب . ولما اشتد التنافس بين العرب والفرس في أيام الرشيد ، وانسمت شقة الخلاف بينهما ، وذهبت سطوة العرب بذهاب دولة الأمين ، وتسلط الفرس أنصار المأمون وأحواله ضعفت المصيبة العربية بسبب توغل العرب في الحضارة والترق . ففكر المعتصم أخو المأمون في ذلك قبل أن تفضي الخلافة اليه ، وكانت أمه تركية وفيه كثير من طباع الأتراك مع الميل إليهم لأنهم أحواله كما كان يحيل المأمون الى الفرس . وشاهد المعتصم من جرأة الفرس ، ونطاوهم بعد قتل أخيه الأمين ، حتى أصبح يخافهم . ولم يكن له ثقة بالعرب وقد ذهبت عصبيتهم ، وأخذوا الى الحضارة والترق ، وانكسرت شوكتهم ،

فراى أن يتقوى بالأتراك ، ولم لا يزالون الى ذلك العهد أهل بدارة وبلطى فجعل
يتخير منهم الأشداء يديعهم بالمال من موليهم بالمرق ، أو يبعث في طلبهم من تركستان
وغيرها . فاجتمع لديه عدة آلاف وفيهم جمال وصحة ، فيسزم بالزي عن سائر الجنود .

فلما أفضت الخلافة إليه كان الأتراك هوناً له ، وتكاثروا حتى صاقت بغدادهم ،
وصاروا يؤذون الناس العوام في الأصواق وربما رأوا الواحد بعد الواحد قليلاً
على قارعة الطريق وكان المعتصم ينظم المهابيك مرقاً ، عليهم القواد منهم مثل نظام الحمد
في ذلك زمان . ولم يكنف بجمع المهابيك الأتراك بالشراء أو المهاداة ، ولكنه رغب
امراء الأتراك وأولاد ملوكهم بالقامة تحت ظله .

وكان المعتصم شديد الرغبة في استبقاء أتراكه على قلمرهم ، ويحرف منحصرهم
فتذهب عصبيتهم فباتع لهم الجوارى التركيات وأزواجهن ، ومنعهم أن يتزوجوا
أو يصاهرُوا أحد المولدين وأجرى لجوارى أرزاقاً قائمة ، وأثبت أسماءهن في الدواوين
فلم يكن يقدر أحد منهم أن يطلق امرأته أو يفارقها فقويت شوكة الأتراك بذلك وتغلوا
على أمور الدولة ولا سيما بعد أن انقذوا المملكة من يابك الخرمي ، وفتحوا حمورية ،
ونصروا الاسلام ، فتحوّل النفوذ إليهم . وبعد أن كانت الدولة في قبضة الوزراء الفرس
أصبحت في أيدي القواد الأتراك ، أو صار النفوذ فوضى بين الوزراء والقواد .

وكانت الدولة قد تجاوزت طور الغياب ، وأخذت في التدهور . وانفس الخلفاء في
الترف والفصاف ، وعجزوا عن القيام بشؤون الحكومة ، فأصبحوا لا يلبفون منصب
الخلافة إلا بالجند الأتراك وهؤلاء لا يملكون عملاً إلا بالمال ، فمن استطاع استخدام
الجند ملك ، ولا عصبية هناك ، ولا جامعة دينية . فضمى الأتراك محور تلك الحركة وأسمى
الفنك من أكبر عوامل السيادة . وقد قام الأتراك في الدولة بأعمال كثيرة مذمومة
منها أنهم قتلوا المعتز شرققة ، وصموا عيني المستكني ثم سجنوه حتى مات .

وكان أهل البلاد يرهبون بطش الأتراك لأنهم كانوا يتزللون في دور الناس ،
ويتعرضون للنساء والعلماء ، فبدأت العامة تكرههم .

ولما وصلت الدولة المباسية إلى ما تقدم من فساد وفوضى في سلطتها وأحكامها بين
الفرس والأتراك ، أو بين الوزراء والجند أو بين الخدم والنساء وذهبت هيئة الخلفاء
بما أصابهم من التضييق والاحتقار ، هان على محامهم في أطراف المملكة أن يستقلوا عنهم
وكان أسبقهم استقلالاً أبدم عن مركز الخلافة ومن جراء ذلك تسميت المملكة المباسية .

ونشأ في ظل العباسيين دويلات فارسية وأخرى تركية . إلا أن الامارات الفارسية لم تتمكث طويلاً حتى قامت دولة آل بويه الفارسية الشيعية ، واستمر حكمها من سنة ٣٢٠ - ٤٤٧ هـ ، أي أن هذه الدولة قد انقرضت في أيام ابن سينا الذي ولد في ظل الامارة السامانية بعد نصف ومئة سنة من نشأتها .

وعلى غرار الفرس طبع الأتراك أي أنهم لمساقوت شوكتهم في الدولة ، وهابهم الخلفاء طمع بعضهم في الولايات فاستقلوا بها فنبئت للدولة العباسية فروع تركية كما نبئت لها فروع فارسية والدولة التركية التي صمرت أكثر من غيرها هي الدولة الغزنوية التي كان مقرها أفغانستان والهند وظلت من سنة ٣٥١ - ٥٨٢ هـ .

على أن هذه الامارات ابتدأت فروعاً للملكة العباسية أي كان أمراؤها وسلطانها من عمال الدولة العباسية أو قوادها . وكانت السنة قد تقوّت بظهور الامارات التركية . فلما قامت دولة آل بويه بالعراق وفارس ، وطاصرتها الدولة الفاطمية بمصر عظم أمر الشيعة في العالم الاسلامي ، وتضمنت السنة فلتشت شأن المملكة العباسية . ثم ظهرت الدولة التركية الكبرى في أواسط القرن الخامس ، وتعرف بالدولة السلجوقية نسبة إلى جدها ساجوق فجاءت في وقت الحاجة إليها ، لأنها لمث شعث المملكة العباسية ، ونصرت مذهبها السنة ، بعد أن كادت تضمحل بين الشيعة . إلا أن هذه الدولة قد تفرعت أيضاً إلى دويلات لكنها عرفت باسم واحد .

تجاه هذه المنازعات السياسية ، نرى العرب يشيدون الامارات العربية ، ويشدون أزر عنصرهم وقد ساعدتم على ذلك ما قام من الفتى والحروب بين الخلفاء العباسيين ووزرائهم الفرس وجنودهم الأتراك ، ورأوا الفرس والترك يستقلون بولاياتهم فقلدوم ، فاستقل آل حمدان من بني تغلب بالموصل وحلب وغيرها من سنة ٣١٧ - ٣٩٤ هـ . وكانت دولتهم عربية أحيوا بها معالم الآداب ، ثم وجدت غير هذه دويلات عربية أخرى فنضرب عن ذكرها خوف التطويل .

وبسبب هذا التقهقر السياسي تقهقرت الاخلاق والآداب ، ولعل التقهقر الخلقى كان علة التقهقر السياسي ، وعمت الفوضى ، وكثر التهلك حتى في دور الخلفاء ، وتعرض الشعراء للذليل من عرض الملوك .

في هذه البيئة المضطربة ، نشأ الشيخ الرئيس ، فأثر ذلك في أخلاقه وآدابه حتى لقد اتفق جمهور المؤرخين على أنه كان مع وفرة علمه وتوقد ذهنه كمامة أهل عصره .

وفضلاً عن ذلك فإن البعض يقولون إن ابن سينا من أصل تركي ولذلك احتفلت جامعة استنبول في ٢١ من يونيو ١٩٣٧ بمرور ٩٠٠ سنة على وفاته . أما كارا دي فوفقد صرح أنه من أصل فارسي مستنداً في ذلك إلى كلام الشيخ الرئيس عن نفسه .

والبيئة السياسية قد أثرت أيضاً في نظريات ابن سينا الفلسفية على مثال ما جاء في نظريته الصدورية . فالخليفة العباسي في بغداد الذي لا يعرف ما يقوله المبال والأمرأه . غفل الأول الذي لا يتحرك وتتجه نحوه العقول . والكواكب التي تتحرك في السماء . شبه حركة السلاطين والأمرأه في خدمة الخليفة الساكن .

ب - ﴿ البيئة العقلية ﴾ اعتقد المسلمون في الصدر الأول من الاسلام : « أن الاسلام يهدم ما كان قبله » وأنه « لا ينبغي أن يتلى غير القرآن » . إلا أن هذه الاعتقادات لا تركز على شيء من القرآن أو الحديث ، لأن القرآن يفضل العلماء على الجهلاء . بدليل قوله : « هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ » كما يدعو الناس إلى الافتكار في الخلق : « الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ، ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً . . . » . كذلك وردت أحاديث متعددة تنقض ما ذهبوا إليه . جاء : « الحكمة ضالة المؤمن يأخذها من معمها ، ولا يبالي في أي وماء خرجت » . و « خذوا الحكمة ولو من السنة المشتركة » . و « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة » . ثم « اطلبوا العلم ولو بالصين » ^(١) . وعلى الجملة نقرر أن المسائل الدينية في صدر الاسلام هي المحور الذي كان يدور عليه البحث والجدل إن صح أن هناك جدلاً ، كما كانت الأساس الذي قامت عليه الحياة الفكرية العربية . فقد رسم الخلفاء خطى الرسول ، وأخذوا ينحون نحوه في كل شيء حتى فيما اشتمل عليه الدين من فموض ، فوفقوا في ذلك توفيقاً كانت له ثمراته القيمة في نشأة العلوم الدينية .

ثم اتسعت فتوحهم ، وكان للدولة الاسلامية ملك واسع واستتب لهم الأمن وترقت ، عقولهم فانصلوا بأمر هريقة في النقاسة مثل الساميين والفرس واليونان . . . وأفادوا من علوم هذه الأمم ، وازدهرت عندهم ألوان من الثقافات المختلفة والثقافة الاسلامية همها بعد أن أضافوا إليها النظريات الفلسفية المتعددة ، وما عرفوه من علم العقائد المسيحية .

كان علماء الاسلام قبل اطلاعهم على الفلسفة وعلم العقائد المسيحية يكتبون بتفسير القرآن تفسيراً سطوياً ، وبشرح الألفاظ الغامضة ثم لما امتزجوا بالعلوم الدخيلة تطور

فكرهم وعرضت لهم مشاكل فلسفية كبرى في الله وصفاته وكلامه ووحيه واتقضاء والقدر فتصارفت الآراء، وتولدت الشيع والبدع، وكان أهل كل شيعة يسندون مذهبهم بالبراهين المنطقية.

والدعوة العلوية لها شهرة عظيمة في التاريخ الاسلامي، وهي تستعين بالدعوات الطرية والسموم المروعة في تلك الأيام لانتاج الظاهر المكشوف وتعزيز المثل المستور، وكان العلويون في أيام بني العباس من أنصار التجديد لأنهم حصوم الخليفة وسياسته، وأنهم يسرون على الفلسفة في دهرتهم التي نشأ في حصارها ابن سينا. ومن السموم التي ذكر فلاسفة الاسلام الشرقيين قد كانوا من أنصار الشيعة فالكندي المنقب بفساد الاسلام كان جده الأشعث بن قيس من الذين قاتلوا مع عبي والمغاريبي المنقب بالمعنى الثاني لأن الرسول هو المعلم الأول قد كان معلوماً مشهوراً ومن أنصار الشيعة أيضاً وقد روى دولة بني حمدان المتعصبة آل البيت.

أما ابن سينا فإنه نشأ في بيت كان مركزاً للدعوة العلوية وكنيت بـ"علي بن أبي طالب" وهو كان يمين أنجابه وهي المصريين وبعد من الاسماء عليه، وقد سمعت منهم ذكر النفس والقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه...



هذه هي البيئة العقلية التي أحاطت بالشيخ الرئيس: شغف بالحكمة وتعدد المترجمين ولشراح والمشتغلين بالفلسفة، وتعصب في الآراء والمطريات، وامتزاج القديم الجديد وصفورة القول إن ابن سينا افتتح عيونه على مملكة الفلسفة والعلم فوجد مواد متعثرة، فيه الفث والسمين لحول تحليل عناصرها، ومعارضة البعض ببعضها الآخر، وبذلك بدأ أراد وأبقى ما رآه صالحاً لبناء صرح فلسفته.

أجل أن ابن سينا قد نهج نهج الفارابي في أكثر آرائه، كما ستري فيما بعد، ولكنه مع ذلك قد ضرب عرض الحائط بالقسم الكبير من تعاليم استاذة كالفلسفة الواقعية مثلاً وعدم قيام المدينة الفاضلة... لأنه كان نافداً بصيراً، ومنطقيّاً قديراً.

الفصل الثاني

سيرة ابن سينا

لكل إنسان في الوجود البالي حياتان : حياة مادية ، وحياة روحية . الأولى هي مدة الإنسان ، وترعرعه ، والنقلات التي تطرأ عليه ، والأحداث التي تدفعه من الخارج ، وما يليه . والثانية هي مصدر كل انجاء عقلي ، وتطور اجتماعي . ولكل من هاتين الجانبين تأثيرها الخاص فالمادة تؤثر على الروح تأثيراً عظيماً كما أن الروح تسيطر ذلك التأثير ، وتقدمه ثوباً يختلف قيمة ووزناً باختلاف الشخص ومواهبه العقلية . لذا ترى نظريات الفيلسوف المتعائل تسابق نظريات المفكر المكثف بالأحزان والكشاح ، وهذا لا يجرؤ على سكاره ذو فهم . وكما أنه على الإنسان أن يقوت جسده ويهدئ روحه ، ويسمع فيها المدكات الصالحة كذلك يجب على المؤرخين المصريين أن يدرسوا فرعي الحياة روحى ومادى ، لكي يرسوا الحقيقة ، وينبعوا من الملامة ، ويمطوا كل ذي حق حقه .

١ - (حياة ابن سينا المدة) إن مجمل ما نعرفه عن سيرة الشيخ الرئيس ادمية أو المادية هو : أخذ من موحز كتبه بخط يده . هناك نصه بالحرف ^(١) .

« إن أبي كان رجلاً من أهل بلخ ^(٢) ، وانتقل منها إلى بخارى في أيام نوح بن منصور ^(٣) ، وشتغل بالتصرف ^(٤) في قرية خرمينين وتزوج أبي من قرية يقرب لها دمنة ، وولدت منها ، وولد أبي . ثم اسقيا إلى بخارى ، وأحصرت معلم القرآن ولأدب ، وكنت المشرف من العمر ، وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب ، حتى كان يقضي من المعجب . وأخذ والدي بوجهي إلى رحل كان يبيع للفقير ويقوم بحساب لخدمته حتى تعلمته منه ثم جاء إلى بخارى أو عند قه الباقلي ، وكان يدهي الفلاسفة ، وأوله دراهم ، وجاهة تسمى منه . فقرأت ظواهر المطلق عليه ، وأما دقائقه فرب يكمل عنده مساهمة . ثم حدثت أقرأ الكتب على نفسي ، وأطالع الشروح ، وكذلك كتب فيديس ، فقرئت من أوله حصة أشكال أو سنة عليه ، ثم توليت حل الكتاب بأسره . ثم انشغلت

(١) تاريخ مختصر الدول لابن العربي ص ٣٢٥

(٢) في شمال بلاد الامم (٣) من الدولة السامانية (٤) المحاسبة الدوائية

إلى الجسالي وقرأتني المائتي . ثم رغبت في علم الطب ، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه ،
وتعهدت مرضى ، فافتح علي من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ،
وأنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة ، ثم زفرت على القراءة سنة ونصفاً ، وكلما
كنت أتصفح مسألة ، ولم أكن أطفر بالحد الأوسط في قياس ، ترددت إلى الجامع
وصليت ، ثم أتيت إلى مبدع الكل حتى يفتح لي المفق منه والمتعسر ، وكنت أرجع بالليل
إلى داري ، أضاع السراج بين يدي ، واشتغل بالقراءة والكتابة . فهما غلبني النوم ،
أو ظهرت ضعف ، عدت إلى شرب قدح من الشراب ربما تعود إلي قوتي ، ثم أرجع
إلى القراءة ومتى حُدني أدنى نوم تحلم بتلك المسائل بأعيانها ، حتى أن كثيراً منها انفتح
لي وجوهها في الملمس . ولم أرل كذلك حتى أحكمت علم المنطق والطبعي والرياضي . ثم
عدت إلى العلم لاهي ، وقرأت كتب ما بعد الطبيعة ، فما كنت أفهم ما فيه ، وألتبس
علي غرس واسمه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة ، وصار لي محطاً وأنا مع ذلك لا
أفهمه ، وأست من نفسي وقت : « هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه » وإذا أنا يوماً
حضرت وقت العسر في لوراقين ، وبهدلال محلد بنادي عليه ، فمرضه علي ، فرددته
رد مترم معتقد أن لا فائدة في هذا العلم ، فقال لي : « اشتر مني هذا مائة رخيص ،
أبيعك ثلاثة دراهم لأن صاحبه يحتاج إلى ثمنه » فاشتريته ، فإذا هو كتاب لابي نصر
الغاري في علم من كتب ما بعد الطبيعة ، فرجعت إلى بيتي وأسرفت في قراءته ، فافتح
علي أثر من ذلك كتاب ، سمع أنه صار لي علم ظهر القلب ، وفرحت بذلك وتصدقت
بشيء حتى انصرف شكر الله تعالى . فها بلغت ثمانين سنة من عمري ، فرغت من
هذه العلوم كلها . وكنت إذ ذاك لعلم أحفظ ، ولكمه اليوم معي الصبح ، وإلا فاعلم
واحد لم تتعدد لي أمده شيء . ثم مات ولدي وانصرف إلى الأحوال ، وتقلدت شيئاً
من أعمال السلطان ، ودعتي الضرورة إلى الأرحال من بخارا والانتقال عنها إلى جرجان ،
وكان قسدي الأمير قابوس ، فاتفق في أثناء هذا أخذ قابوس وحبيه وموته . ثم
مضيت إلى دستان ، ومرضت مرضاً صعباً ، وعدت إلى جرجان ، والشأت في حالي
قصيدة فيها بيت القائل :

لم تلبثت قدس مصر وسعي لما غلاني عدمت المشتري ، ١٥٠

وفي خزان صل به الخدياء : أبو عميد الجورجاني ، وأبو محمد الشيرازي لرغبتهما
في نالقي علمه ، فودعهما كثيراً . ثم انتقل إلى الري ، واتصل بخدمة مجد الدولة إلى أن
كان من سبب استوجب خروجه إلى مرو ، ومنها إلى همدان ، وتقلد الوزارة

لشمس الدولة ثم ثار العسكر عليه ، وأغاروا على داره ، ونهبوها ، وقبضوا عليه ،
وسألو شمس الدولة قتله فامتنع ، ثم اطلق فتواري ثم مرض شمس الدولة بالقولنج فاحصره
لمعالجته واعتذر اليه وأعادته وزيراً ^(١)

وبعد أن مات شمس الدولة ، وبويع ابنه طلب أن يستوزر الشيخ الرئيس فأبى ،
وأقام في بعض الدور متوارباً . ثم اتهم بأن يكتب أمير أصفهان علاء الدولة مراً ،
فقدوا عليه ، وسيروه الى قلعة فردجان ، فسجن ، وأشأ هناك فميدة حاء فيها :

دخلت باليقين كما تراه وكل الشك في أمر الخراج

واستمر في القلعة أربعة أشهر ، ثم أخرج وأعيد الى همدان حيث أقام مدة . وعن
له الفرار ثم رج منكرأ الى أصفهان ، فصادف في مجلس علاء الدولة الأكرام الذي يستحقه
منه ، ولما سار علاء الدولة قاصداً سار بورخان ، خرج الشيخ معه ، وشتغل بالرصد
 واتخاذ آلاته ، واستخدام صناعاتها قصداً لاصلاح الخلد الواقع في النقاويم القديمة .

والمشهور عن الشيخ أنه كان قوي البنية ولما راج مسرفاً في الملاذ البدنية واشتهات
ومرض له قولنج حتم نفسه في يوم واحد ثماني مرات ، فتقرحت معده ، واتفق له سفر
مع علاء الدولة ، حدث له الصرع الذي يحدث عقيب القولنج ، وأمر بالتخذيذتين من
كرفس في جملة ما يحتمن به ، فجعل الطبيب الذي يعالجه به حصة درهم ، فأرداد السجج به ،
فطرح بعض خدمه في الادوية التي يعالج بها مقداراً كبيراً من الافيون ، وكان سبب
ذلك أن غسانه خانوه خفوا العاقبة هندبرته ، وكان يحتمل الألم ويجلس مرة بعد أخرى
ولا يحتمل ، ويسرف في قوته الحيوية فكان يمرر أسبوعاً ويعمل أسبوعاً .

ثم قصد علاء الدولة همدان ومعه الرئيس ، فحصل له القولنج في الطريق ، ووصل
الى همدان ، وقد بلغ منه الضعف ، وأشرف على الهلاك فأمهر الندائي وقار . المديبر
الذي في بدني قد عجز عن تديره ، فلا تنفعني المعالجة ، ثم اغسل وتاب ، وتصدق بما
معه على الفقراء ، ورد المظالم ، واعتق بماليكه ، وجعل يختم في كل ثلاثة أيام ختمه حتى توفي
كان ميلاد ابن سينا ٣٧٠ هـ . ووفاته ٤٢٨ هـ بهمدان حيث دفن ، وقيل بأصفهان .

٢ حياته الخاصة كان ابن سينا على جانب عظيم من الذكاء ، والمشاركة على
العمل وترقى القريحة ، يظهر ذلك من حياته التي كتبها هو عن نفسه وأوردناها ، وكان

مبالاً إلى درس الكتب العويصة ، وحل المشاكل العلمية ، وهذا يثبت ما حكاه عنه تلميذه الجوزجاني وهو قوله : « صحبت الشيخ ٢٥ سنة ، فأرأيتُه ينظر فيما يقع له من الكتب على الولاء ، وإنما يقصد المواضع الصعبة ... ليبين ما تآله صاحب الكتاب فيها »

وكان ذا عقل خصب ، شغوفاً بأداة غيره من أبناء جنسه ، وبروي عنه أن جماعة من العلماء وقفت لهم شبهة على مسائل من كتبه المختصر الأصغر في المنطق وعرضت تلك الشبهة عليه للإجابة عنها فكتب في جوابها نحو خمسين ورقة في نصف ليلة ، حتى دهش الناس من ذلك وصار تاريخاً بينهم . غير أنه مع هذا كله قد كان محبباً لظهور ، لا يريد أن يستفيد غيره من الموضوع الذي استقى منه ، لذا لما شفى نوح بن نصر الساماني من مرض اعتراه ، دخل مكتبته التي لم يكن لها نظير فأخذ هناك يطالع مقتضياً منها أشياء لم يدركها سواه ، وقرأ أغلب نقائسها ثم أتهم بحرقها ليتفرد بها وعنه من الحكمة كذلك كان الشيخ يظهر غير ما يظن كما اثبت عليه المؤرخون أنه كان مطواع الأهواء والملذات ، ومع هذا فإنه في فلسفته يثبت أن السعادة الكاملة في هذه الحياة الدنيا تقوم بالتحرد التام عن الحسيات ، والابتعاد عن الشهوات والتبحر في الوجود الكامل ، حتى لقد قال في إحدى رسائله عن هذا العالم الفاني ما يأتي : « دار أليها موجع ، ولذبتها مستشع ، وصحتها سر الأضداد على وزن وأعداد ، وسلامتها استمرار قافة إلى استمرار مزافة ، ودوام حاجة إلى موج بحاجة ... » ثم يواصل القول : إن الإنسان الذي يتبع في قلبه بفض الدنيا ، وتصور هذه الخصلة وتيرته ، الطمع في فسه تقش الملوكوت ، ونحى لمرآته قدس اللاهوت ، فألف الألس الأعلى ، وذاق لذة القصوى ، وأخذ عن نفسه لمن هوى به أولى وفاقت عليه السكينة ، وحفت به لطمأنينة واطمع على العالم الأدنى تطلع راحم لأهله مستوهم لجله » (انظر مقدمة كتاب النجاة ص ٤) هذا قول ابن سينا في هذا الأمر ، إلا أن عمله يخالف ذلك ويناقضه .

ومن المتقد أن الشيخ الرئيس لو اعتدل في حياته ، أمصر طويلاً ، وأثاقا بظربات ونسبه موزونه ، لأن الصفة التقدير لم يكن محاسناً إليها بل كانت محسدة فيه مجسداً ، ثامناً يراى فلاسفة العرب يؤفون رسطو ، وينلقون تعاليمه بدون ما روية ، تشاهد ابن سينا يحصها ، ويحاول ما يلائمه ويبد ما لا يقره عقله .

أما باقي مرايا ابن سينا الروحية ، فتظهر للقارئ في الفصول القادمة .

الفصل الثالث

مصنفاته ، وتقسيمة العلوم

لا بد للناقد المصنف لدى اطلاعه على مؤلفات ابن سينا ، من أن يردد مع ابن خلكان أنه كان فاعلة عصره في علمه ودكانه حتى قاربت تصانيفه المشه ما بين مطول ومختصر في فنون شتى . وأنه الآن أنساءل بالدهال : رجل كابن سينا اشتغل بالسياسة ، وتقلد الوزارة ، ومي بالاصطلاح والفساد ، كيف وجد متسماً من الوقت لينصرف للتفكير ولتأليف بالروية والحسب اللذين عرفتهما سائر مؤلفاته ؟ إننا وإيم الحق نجده رجل صاحب عقل متفرد ، وعلو غزير ، وفريضة كثيرة لانتساج ، وجلد على الكفاية لا يسارى . كل فصلة من زمان حصصها لمطالعة والكفاية ، ولوقت الذي لم يحصل عليه في النهار يبعث عنه في الليل حتى أنه لم يتم ليلة بكاملها كان يصرف أعمال الدولة في النهار ، ويجلس للتدريس والكفاية بالليل . قال : « فإذا فرغنا حضر المغنول على اختلاف طبقاتهم وهي مجلس الشراب بالآلاته » . وكان في السفر يحمل أوراقه قبل زاده ، ومتى تعب يجلس مفكراً كاتباً . وكان في السجن يطلب الورق والخبر قبل الخبز والماء .

أما سرهته في التأليف فكانت غريبة . يروي عنه الجوزجاني في هذه الخلق : « أنه طلب منه إتمام كتاب الدعاء فاستحضر أبا غالب وطلب الكافور والهمزة فأحضرهما وكتب الميخ في قريب من عشرين جزءاً على الثمن بخطه رؤوس المسائل ، وبقي فيه يومين حتى كتب رؤوس المسائل كلها بلا كتاب بحمره ولا أصل يرجع اليه ، بل من حفظه وعن ظهر قلبه ، ثم ترك الميخ تلك الأجزاء بين يديه ، وأخذ الكافور فكان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة حتى أتى على جميع الطبيعيات والالهيات ما حلا كتابي الحيوان والنبات » .


ولا يغرب من البال أن ابن سينا الطبيب أشهر من ابن سينا الفيلسوف ، فإن أوروبا نفسها قد عرّكت على كتاباته الطبية أجيالاً متعددة ، ودرست نظرياته في جامعاتها . فمضى أن تدفع ذكراه الألفية أحد أطباء العرب الناجين فيخرج لنا كتاباً عن ابن سينا الطبيب .

١ - * مؤلفاته * مؤلفات ابن سينا متعددة هي بها المحدثون ناشرين ومعلقين ،

إلا أن أغلب ما اشرعها طبع على عجلة أو على أيدي غير المختصين ، فمنعنا نفكر الى طرفة
عينية المؤلفات الشيخ الرئيس الموزعة مخطوطاتها بين أركان العالم الأربعة . ولدينا كتاب
قيم وصمه العلامة الأب جورج هجانه قوائمي عن مؤلفات ابن سينا ونسخها خطية
وطبعته الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية بمطبعة دار المعارف في القاهرة ١٩٥٠ ،
وهو من المطبع الكبير ، وفي ١٣٦ صفحة عدا مقدمة فرنسية في عشرين صفحة ،
فيستطيع من يريد نشر أي مخطوط أن يرجع الى هذا الكتاب حيث يجد المعلومات
اواقية عن كل مؤلف ومخطوطاته ومطابقها .

(١) في بخارى ألف . الحكمة الروسية ، والحاصل والحصول ، والبر واللام .

(٢) وفي جرحان كتب المختصر الاوسط ، وكتساب المبدأ والمعاد ، وكتساب
الارصاد السكبية بقول البيهقي : « وصنف في جرحان كتب كثيرة كأول القانون والمختصر
من المجسطي وكثيراً من رسائل والكتب » . (٣) وفي الري وضع كتاب المعاد .
(٤) وفي همدان ألف طبيعيات الشفاء ، والكتاب الاول من القانون . والهيئات
الشفاء ، وجزماً من منطق الشفاء ثم حبس في قلعة فردجان أربعة أشهر وألف فيها
كتاب الهدية ، وحي بن يقطان ، والقولنج (٥) وفي أصفهان وضع الكتاب العلائي والقانون
وتقسيم كتاب الشفاء (المجسطي - الارتماطبي - الموسيقى) وأما كتاب الحيوان والنبات
من الشفاء فقد أنهد في السنة التي توجه فيها علاء الدولة للقاء سابورخواست كما يقول
البيهقي . ومن يرد الاطاحة بهذا الموضوع فليراجع كتاب الأب قنواي المشار إليه .

٢ - في تقسيمه للعلوم  خاض الشيخ الرئيس جميع مواضيع المعرفة البشرية
المنشرة في أيامه ، وقسم العلوم الى عليا ، وسفلى ، ووسطى . فالعلوم العليا هي ما بعد
الطبيعة أو الفلسفة الأولى التي موضوعها الوجود المطلق بما هو مطلق مجرد عن المادة
ولواحقها . والسفلى تدرس المادة ، وتختص بها وتلازمها وتدعي الطبيعيات . والوسطى
هي مزيج من العلوم العليا والسفلى أي تتعلق بالمادة من جهة ، وتجرد عنها من جهة
أخرى ، وتعرف بالرياضيات .

والعلوم كلها بمعنى الفساحة تشق من الفلسفة الأولى ، وتعاون بعضها بعضاً على ثلاثة
وجوه : إما أن يكون أحد العلمين تحت الآخر فيستفيد العلم السافل مبادئه من العالي مثل
الموسيقى من العدد ، والطب من الطبيعي . وأما أن يكون العلمان متشاركين في الموضوع
كالطبيعي والنجمي في جرم النكل . فأحدهما ينظر في جوهر الموضوع كالتطبيعي ، والآخر
ينظر في عوارضه كالنجمي ، فيكون الناظر في جوهر الموضوع يفيد الآخر المبادي مثل

شهادة المدعي من الطبيعي أن الحركة الفكرية يجب أن تكون مستندة وريانة يكون
المعادن مشاركين في الجنس ، وأحد من ينظر في أنواع سيطر كالحرب والآخر في أنواع أكثر
تركيباً كالفن ، قال المنظر في الأسطى بقيد الآخر مدعى كبره مدعى مدعى طبعه (١)
وإذا رجعنا إلى رسالة «تقسيم العلوم» التي أوضح فيها أن سينا نظريته في هذا
المدد توصلنا إلى النتيجة الآتية : فلسفة عامة أو حكمية ، فلسفة نظرية ، علوم بيضية ،
والهيات ، وفلسفة عملية . فالحكمة تحتوي علم الحجة والشعر والمدق . ومنه النظرية
تقتل على الطبيعي ، وعلم التفسير ، والطب ، والكيمياء . والعلوم الرياضية تشمل الرياضيات
والموسيقى وعلم العدد . والالهيات تحوي الميتافيزيقا ، والتوحيد ، والتفسير ،
والتصوف . والفلسفة العملية تشمل لأخلاق وتدبير المنزل والسياسة والسؤة . وفي هذا
التقسيم ترسم حصة المعلم الأول .

لم يكن أرسطو يمتد كتناليمذه المعاصر أن الفلسفة تدرس الأشياء على ما هي ، بل
كان ينظر إلى العلم في مجموعه ، ووضع مدعى تصنيف ثم للعلوم عالم مدعى ينقسم
إلى نظري وعملي . والنظري ينظر فيه من ثلاث جهات : من حيث هو متحرك ، محسوس ،
وهذا هو العالم الطبيعي ، ومن حيث هو مقدار وعدد ، وهذا هو العلم العددي . ومن
حيث هو مجرد بالاطلاق ، وهذا هو ما بعد الطبيعة . وأما العملي فالحكمة فيه ترمي إلى
غاية متميزة منها ، وهذه الغاية هي تدبير الأعمال الإنسانية ، وذلك إما في نفسها وهذا
هو العلم العملي عمده المحدود . وأما بالنسبة إلى موضوع يؤلف ويصنع وهذا هو الفن .
والعلم العملي يدبر أعمال الإنسان بما هو الإنسان من ثلاث نواح في شخصه وهو
الأخلاق ، وفي الأسرة وهو تدبير المنزل ، وفي الدولة وهو السياسة . والعالم النظري
أشرف لأنه كال العقل ، والمقدر أممي قوى الإنسان (٢)

ومن يدقق النظر فيما قلناه يعلم أن الشيخ الرئيس في تقسيمه العلوم قد نجح على
منوال المعلم الأول . والفرق بينهما في هذا هو أن أرسطو قد تعمق في دراسة الطبيعي
وطالعه معالجة دقيقة ، واكتشف براهين جديدة تقض بها زعم الفلاسفة المتقدمين .
أما الرئيس أبو علي فإنه لم يصف شيئاً في هذا المدد إلى تقسيم أرسطو بل نهج نهجه فقط .

(١) راجع الكتاب ص ١١٥ و ١١٦ . وقد الدكتور جبل ص ١٠٠ في أسروحه اعترافه أن الطران
نسبته أبو بكرم نقل النسخة إلى الأبنية والطبعة أنه رجع على المخطوطات وضم إليها ١٩٢٦
(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ، ص ١٥٠ الطبعة الأولى .

الفصل الرابع

منطق ابن سينا

١ - كان فلاسفة العرب يحملون أرسطو وراثته ، ولم يكن لهم شك في أن أكثرهم قد سلكوا طريقته في جميع ما ذهب إليه ، وانفرد به سوى كليات يسيرة ربما روي فيها رأي فلاطون والمتقدمين^(١) وكما وانقادوا له حتى في أصوله هو واضح التعاليم المنطقية ، ومخرجها من القوة إلى الفعل ، وبما تفتقروا له في كتب أرسطو كالمعلم لهذا العلم ، بل وردت في عصر شيشرون في كتاب الروم . بمعنى الجواب ، وأول من استعمل معنى المنطق كان أسكندر الأروديسي الذي عرف كتاب كتابه فلسفية ، وتأثروا بها . فلا نوم إذن على أن هذا ذائع في غير المسلمين والعرب في هذا العلم .

٢ - لم يدخل أرسطو المنطق في أقسام العلم النظري لأن موضوعه ليس ، جودياً ، ولكنه ذهني ، إذ هو علم قائم بنفسه يتعلم قبل الخوض في أي علم آخر ليعلم به في القضايا بسبب البرهان عليها وأي برهان يطلب لكل قضية^(٢) . وقد فعل ابن سينا ما فعله المعلم الأول ، إذ قال إن نسبة صناعة المنطق « إلى الروية نسبة سحر إلى الحكيم والعروض إلى الشعر . لكن الفطرة السليمة والتذوق السليم وعلم الأغنياء تعلم الحرف والعروض ، وليس شيء من الفطرة الانسانية عشتغن في استعمال الروية عن المقدم . بعد هذه الآية^(٣) » ونظماً آله العربي بقوله : لفظ (أورغانون) يوناني ورد في كلام أرسطو في اليوناني والمسلم . فيكون المنطق إذن في نظر هذين الرجلين الآلة للصحة للذهن عن خطأ فيما نتصوره ونصدق به والموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أعضائه ونهج سبيله بالمنطق من قبيل نسبتها إلى العلوم هو كالمترن يرجع إليه عند اشتباه الصواب بالخطأ والحق بالباطل .

٣ - نخلص من ذلك إلى نتيجة حتمية وهي أن موضوع المنطق أقول مقول من حيث الصحة والفساد . ولما كانت أعمال العقل ثلاثة : التصور الساذج ، والخيال أو تركيب التصورات وتفصيلها ، والاستدلال أو الحكم بوساطة ، فقد جاءت كتب أرسطو

(١) راجع الملل والاموال والذهل ، الجزء الثالث ، ص ٩٣ من طبعة مصر (٢) ترويح الفلسفة اليونانية للملازمة يوسف كرم ص ١٥١ — القائمة الأولى (٣) أنظر النسخة ص ٦

لمنطقة موزعة الى ثلاثة أقسام : ككتاب المفولات بدور على الأمور المتصورة بصورة
ساجية ، وكتب الصارة في الأمور أو الأقوال المؤلفة ، وكتاب التحليلات الأولى في
الاستدلال ، لأجل أي من حيث صورته . ولما كان الاستدلال من حيث المادة إما
رباعياً ، وإما ثنائياً ، من حيث صورته ، ومؤدياً للمعلم ، وإما جدلياً ، ركباً من مقدمات
ثابتة ، وربما فرضياتاً مؤلفاً من مقدمات كاذبة خرجت إما ثلاثة كتب : الواحد في
البرهان الذي في الجدل والثالث في الأغايط^(١) . ومنطق ابن سينا يقوم على هذه
الأصول تماماً ، لكنه غير منسّق مثل منطق أرسطو ، بل هو فصول غير متسلسلة .

٤ - يقول ابن سينا في القول إذا تقدم ابن سينا في منطق معارضين أقوله بقول
المعلم الثاني . إنه نود لأن أن نضع أمام الحافظ الفارسي أقوال الرجلين في المفولات التي
يجريها ابن سينا . كجداول العشرة أو المفولات العشر

٥ - يقول أرسطو عشروهي الجوهر مثل رجل ، والنجم مثل ثلاثة أمتار ، والسكيف
مثل البرص والسمك ، والاصفة مثل الابوة والفياس الى النوبة ، ولابن مثل البيت ،
ومشي مثل غصن ، والوضع مثل القيام والقمود ، والملك مثل الاندلس والفسح ، والعمل
مثل المسحوق والبريد ، والافضل مثل مقطوع وأجس بن سينا لم يشترط في كتابه المعلم
الأول من غير يدق ترافضين ، فراجعها مع شروحاتها في كتاب النجدة ص ١٠٦ - ١٢٩

٥ - من صورة القول ان ابن سينا قد اتبع في منطقته كتب أرسطو التي علق عليها
، فربما شرحتها ، سباب حتى صار هذه الشروح مشهوراً بين العلماء الشرقيين في عصر
أرسطو . ولما في نظر الباحث أن الشيخ الرئيس قد تكلم عن إقامة الآراء وترجيحها
بصفة جيدة ، فتمتاز من ذلك في عناصر العقل الأولى وتوفيق بين مختلف
المداهم . وعند يسكره قاله لندتر عن مذهب الفيلسفي : « لقد تأثرت بمذهب جديد
ومحدث لم أكن أعرفه من قبل ، وأرى وجهاً جديداً لما طرأ الأشياء . هذا المذهب يدور جامعاً
فلاسوف الى ديمقريطس وأرسطو الى ديكرت ، والمدرسين الى المحدثين ، واللاهوت
والأدباء الى العلم . يلوح أنه يأخذ الفصول من كل صوب ، ثم يصبى في أبعدها
منه الآن . ريث انفتحنا الى آثار الحقيقة هذه عند القدماء ، استخرجنا الفهم من الغراب
وذلك من سحره ، وأمور من الكلمات ، راقية فلسفة نعمة^(٢) »

٦ - وفي نفس الشيخ نوعي الى استخراج أسر من الغراب ؟ هذا ما سوف نراه في
الفصول القادمة .

الفصل الخامس

طبيعات ابن سينا

غني عن البيان أن العلوم الطبيعية لم تنهض هذه النهضة المباركة إلا في القرن التاسع عشر وهذا لا يعني أن كل ما كتب في هذا الموضوع ، قل التاريخ الآف ، كان لغوا ومعلومة بل أن الخلق الرائعة الواضحة كانت جد قليلة ، بالنظر إلى ما كان يكتشفها من الخراب والاضطرابات . وطبيعات ابن سينا لم تشذ عن هذه القاعدة لأن معظم ما فيها من دراسات غاية في كماله ، فورد ملخصها في هذا الفصل ، فلنكي نطلع على تطور الفكر الانساني وبطء نموه .

١ - موضوع الطبيعيات لا يعتقد لرئيس أن العلم الطبيعي هو صناعة نظرية ، وكل صناعة نظرية لها موضوع من الموجودات أو اوهميات ^(١) . إذن للعلم الطبيعي موضوع ، يدرسه ، وفي لواحقه . وما موضوعه إلا الأجسام بما هي واقعة في التغير وبما هي موضوعية بالحركات والسكرات ^(٢) .

من غير بطور أن الطبيعي يدرس الموجود الحقيقي ، ولكن ليس بما هو موجود ولا بما هو جسم ، لا بما هو جوهر ، ولا بما هو مركب من مادة وصورة ، ولكن بما هو قابل للتحركة والكون . وهذا التلميح لا يزال انداع الفلسفة المدرسية بدافعون عنه وبثبوتونه .

ويستلزم لاسلام على ما تقدم : أن العلوم الجزئية لا يلتزم أصحابها بالثبات مبادئها ، وصحة مبادئها التي سبقتها . بل بيان مبادئ العلوم الجزئية يتعلق بصحة المبادئ الكلية الذي موضوعه الموجود المنطق . وبما أن الطبيعيات هي من العلوم الجزئية ، فبما هي صحة مبادئها لا يختص بالعالم الطبيعي ، بل للعالم ما وراء الطبيعة . والمارد توسع أن العالم الطبيعي يمكنه أن يتخذ المبادئ المقررة في الالهييات ، ويحارب مبادئه ، ويتدرع تضادها ، ويثبت لفصل المعترض عليها . ومن هذا الكلام يتضح أن الفرق الشاسع القديم بين الطبيعيين لأقدمين ، والطبيعيين المحدثين ،

لأن هؤلاء لا يسلطون إلا بالاختيار والواقع ، ولا يلجأون إلى علم آخر يثبتون به ما يريدون تقريره .

٢ - الماده والصورة : إن الكون بأجمعه هو في تغير مستمر ، وتحويل مستمر : ففإنما سببها بآلة كقطع الدهر تلتمها الدار فلا يعصى عليها إلا القليل حتى نصير رماداً . فهل التلاشت السندية باحترافها واصدح كل ما فيها ؟

إن الأجسام الطبيعية جميعها مركبة من مادة هي محل ، ومن صورة هي حالة فيه . ونسبة الماده إلى الصورة كنسبة المحاسن إلى المثال ^(١) . فكأن العنان لا يمكنه أن يصنع شيئاً محسباً ما لم يكن عنده مادة نحاسية ، هكذا لا يمكن أن تكون مادة بدون صورة . أما الصورة فنقوم بعمل عن الماده لأنها أكل وأرق ، وهذا القيام الممكّن قد خالف ابن سينا المعلم الأول ، وذلك لكي يستطيع إثبات خلود النفس التي هي صورة الجسم أن كل ما يعرفه لطاع عليه بالفعل أو بالصورة ، فينتج ذلك أن الماده الأولى ليست معروفة بداتها لأنها لا تتضمن فعلاً بل استمداً لا قبل الصورة . إذن كيف يمكن أن نرهن على هذه الماده التي لا نستطيع أن نعرفها شيئاً ، لأنها ليست موجودة في نوع أو في جنس أو في تميز ؟

نحن نعرف بدء ذي بدء ، نحاسنا الخارجية أنه توجد أجسام تملك صوراً حسيّة ، وعندما نكون في العمل ، تنصن أفطراً معينة . غير أن هذه الأجسام ليست هي كذلك لأنها تملك ما من أفطراً مثله ، بل لأنها قابلة لأن تقبل تلك الأفطراً أو تردها لأن الأفطراً لا تركب الأجسام على أنها أجسام ، بل تنسب إلى الأجسام نسبة العورض إلى الجوهر . إن السطح مثلاً لا يدخل في تحديد الجسم بما أنه جسم ، ولكنه يدخل في تحديد الجسم بما أنه متناه . إذن هو طرس جسمي متغير وهذا هو السبب الذي يجعلنا نتصور الجسم على أنه جسم دون أن نفكر ضرورة بأنه متناه . وبما أن كل جسم يملك صورة هي موضوع لتغير طبيعي ، كذلك يملك امتدادات وأفطراً محدودة تدخل مقولة الكلّيات ، وتكون موضوعاً لغيره آخر . إن هذا الكتاب الموجود بين يدي الآن له ثلاثة أفطرات نفسية وهي بالآرقام ، وله فوق ذلك صورة محسوسة بهاية وآدم كماله ، وتدرس وتوصف في علم آخر . إذن أفطرات الأجسام لا تبقى دائماً غير متغيرة ^(٢) . وهذا القول

(١) واجم النجاة ص ١٥٩

(٢) صالح كتاب جبل ص ١٦٠

يطلق على الصورة أيضاً لأمّا إن نكفّر نفس الاتصال ، أو نكفّر طبيعة يلزمها الاتصال حتى لا توجد هي ، لا والاتصال لازم لها . فإن كانت نفس الاتصال فقد يكون الجسم متصلاً ثم ينفصل فيكون لا محالة شيء هو بالقوة كليهما ، فليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابل للانفصال لأن قاب الاتصال لا يمس عند الانفصال ، والاتصال لعدم عند الانفصال . فاذن شيء غير الاتصال هو قابل للانفصال ، وهو بعينه قابل للاتصال . فظاهر أن ههنا جوهرًا غير الصورة الحسية ، هو الذي يمرض له الانفصال والاتصال معاً ، وهو مقدر للصورة الحسية ولا يمكن أن يوجد مفارقة ، وهو ما نسميه مادة^(١) فيقترح

١ - إن المادة لا يمكنها أن توجد بمزلة عن الصورة ، ولكن الصورة الكاملة كالنفس البشرية مثلاً يمكنها أن توجد بدون المادة ، بل أن المادة هي سجن لها .

٢ - فساد شيء يكون تكرياً لشيء آخر ، وتكوين شيء يكون فساداً لشيء آخر فالوجودات أجمعها تفسد وتكون بموجب هذه السمة ، ولن نجد لعنة لله تدليلاً وإذا سمعنا هذه النظرية التي لا يزال يجهلها جمع المدفعة المدرسية ، فعليه أن يعلم بتقسيم الموجودات على هذه الطريقة :

أول الموجودات في استحقاق اوجود الجوهر الممارق غير الجسم الذي يعطي صورة الجسم ، وصورة كل موجود ، ثم الصورة ، ثم الجسم ثم الهيولي ، وهي وإن كانت سبباً للجسم ، فإنها ليست سبباً يعطي الوجود لأنه محل لئيل الوجود ، ولالجسم وجودها ، وفيه وجود الصورة فيه التي هي أكن منها . من أولى الأشياء باوجود هو الجوهر ثم الأعراس ، وفي الآخر من ترتيب في الوجود أوسع^(٢)

٣ - لا ينبغي في الطبيعيات أن نجد أن يفرغ الشيخ الرئيس من تقرير ما تقدم المقدمة الثانية فيكلم من لواحق الأجسام وعن الحركة وعن لامتنعاسط أي العناصر النار والماء والهواء والتراب .

ولقد نثر في نظريته تلك بأقوال الفلاسفة اليونانيين الذين اختلفوا أيما اختلاف في المسائل الطبيعية . ثم أرسطو وأقدمهم تقدماً عسراً ، وجعل المبدئية الطبيعية ثلاثة فقط لأحسن تفسير الأجسام الطبيعية وتغيراتها . فالأول الهيولي أو المادة الأولى ، والثاني لعدم ، والثالث الصورة فإن سينا حذف عدم وحمل الطبيعة مبدئين هما الهيولي والصورة

(١) النسخة ص ٣٠٩ ٢١ المرساوي الجزء الثاني ص ١٢٢ (٣) النسخة ص ١٦٩ و ١٧٠

الفصل السادس

النفس في نظر ابن سينا

كان ابن سينا أول من صنف مساهم درس علم النفس دراسة شاملة ، وتعمق فيه تعمقاً عميقاً ، وكتب فيه كثيراً من لا يمكن أن شريح الرئيس قد اعتمد في دراسته علم النفس على آراء أرسطو ، لكنه قد أخذ أيضاً من مصادر أخرى ، يهرم ، رسلو ، ولا سيما من الدراسات الطبية ونشر بحوثه لهذه القرون التالية عصر النهضة الأول ، حيث كانت كتابات أبقراط في هذا العلم ، كما من كتب أرسطو ، ولما يقول إن علم النفس ليس هو المنحل الوحيد للكائنات ، بل النفس القديم على العموم ، وكان له نفوذ عظيم في المصور التالية بين المسلمين . وثر تأثيراً كبيراً في أفكار الفلاسفة اللاحقين مثل "عصر الوسيط" كما يبدو ذلك في مؤلفات ألبرت الكبير ، والقديس توما الأكويني ، ودون سكوت وغيرهم من أساطين الفلسفة المدرسية (١) .

وعلم النفس في نظر ابن سينا جزء من علم الطبيعة . وهو ينقسم إلى قسمين رئيسيين : قسم يمكن أن نسميه علم النفس الميتافيزيقي ، وهو يشمل البحث في إثبات وجود النفس ، وماهيتها ، وهل هي مادة أو غير مادية ، وعلاقتها بالجسم ، وخلقها . . . وقسم يمكن أن نسميه علم النفس الطبيعي ، وهو يشمل دراسة القوى النفسية المختلفة (٢) وسوف ندرس في هذه الصفحات رؤوس مشاكل هذا العلم كما عرضها الشيخ الرئيس

١ - وجود النفس : يعتقد ابن سينا أن العقل بقوته الذاتية يمكنه أن يبرهن على وجود النفس . وأقوى برهان بأنينا به برهان الحدس والمحاكمة كما يسميه .

إننا نرى أجسامنا تتغذى وتنمو وتتحرك ، ونعرف من الاختيار أن هذه الصفات ليست من خاصات الأجسام ، فبدرك بالحدس أن فينا مبدأ تصدر عنه هذه المفعولات ، وهو ما نطلق عليه اسم النفس (٣) .

أدخل مخدعك ، وانفض عينيك عن الخارج ، واسدّد أذنيك عن صخب الطاوية ،

(١) راجع كتاب « الإدراك الحسي » عند ابن سينا ، للاستاذ محمد مهنا محسن ، ص ١٧ و ١٨ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٩ . (٣) الشفاء ص ٢٧٨

وارجع إلى نفسك، وأصغى دحلك فسمع صوتاً يناديك . « بك تمهما حاول أن
تستطيع أن تتجرد عن أفتك وفكرك ، لأن أول الادراكات وأوضحها على الإطلاق هو
إدراك الانسان نفسه ا » (١)

لكن بأي آلة يدرك الانسان نفسه ؟ ألبصر أم بالسمع أم بالخيبة أم بالشم ؟ يدرك
الانسان نفسه عمول عن كل آلة لأن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدية يوجب
أن تعقل ذاتها وأن لا تعقل الآلة ، ولا أن تعقل أنها عقلت ، فانه ليس بينها وبين ذاتها
آلة ، وليس بينها وبين آلتها ، ولا بينها وبين أنها عقلت آلة ، إذن إن النفس تعقل ذاتها
بذاتها ، وليس بالآلة (٢) قال ابن سينا في كتاب الاشارات ص ١٢٣ :

« عندما تدرك حيثذ ذاتك ، وما المدرك من ذاتك ؟ أنرى المدرك منك أحد مشاعرك
أم عقلك ، وقوة غير مشعرك وما يداسها ؟ فان كان عقلك وقوة غير مشعرك بها
تدرك ، أقبرسط تدرك أم بغير وسط ؟ ما أطبك تفنقر في ذلك حيثذ إلى وسط ، فانه
لا وسط . فتي أن تدرك ذلك من غير افتقار إلى قوة أخرى . »

وقصاوى الكلام أن النفس تدرك في أول الأمر ، وقبل كل شيء ذاتها ووجودها
مجردة عن المسدة ولواحقها وبدون آلة ما ، لانه لو كانت تدرك بالآلة لكات الادراكات
الشقة توهها وتفسدها ، كما أن الاتعمال الشق المكرر يصمف الحس ، والرعد الشديد
يفسد السمع . وهذا القول يذكرنا بنتيجة لذيكرت أوردها في كتاب الأمالات وهي :
« أن إدراك النفس أسهل وأصح من إدراك الجسد »

٢ - « حدوث النفس » ولكن من أعطى النفس وجودها ، وكيف حلت في هذا
الجسد البالي ، ولماذا ؟

إن الذي خلق النفس هو الله تعالى ، على أنه لم يعطها وجودها بنفسه مباشرة بل
أسند ذلك الى واهب الصور الذي لا يعطي النور إلا الى مستحقه .

كان أفلاطون يؤمن بأن النفوس أبدية أرلية وجدت قبل الجسد . أما الشيخ
الرئيس فانه نقض هذا القول ، وأثبت أن النفس حادثة مع البدن وذلك دليله : « إن
النفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى فان وجدت قبل البدن ، فإما أن تكون متكررة
الذوات أو تكون ذاتاً واحدة . ومحال أن تكون ذوات متكررة ، وأن تكون ذاتاً

إن النفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى ، فان وجدت قبل البدن - فبما أن تكون متكثرة الذوات أو تكون ذاتاً واحدة - ومحال أن تكون ذوات متكثرة وفي تكون ذاتاً واحدة على ما يتبين ، فبعد أن تكون قد وجدت قبل البدن (١) (نفس ص ٣٠٠) إن النفس لا يمكنها أن تكون متكثرة الذوات ، لأن تكثرها إما أن يكون من جهة الماهية والصورة ، وإما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادة . لا في الأول بطل لأن النفس ليست متغايرة بالماهية والصورة لأن صورتها واحدة وماهيتها واحدة ، وكذلك الثاني بطل لأن النفس لا يجوز أن تكون واحدة الذات بالماهية ، ويكون موجودة قبل البدن لأنه إذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان ، إذ يكونا نفساً تلك النفس الواحدة فيكون الشيء الواحد البسيط منقسماً وهذا ممتنع بطلان ، وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين ، وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكلف في إبطاله . فقد صح ادن أن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستمرارها ، ويكون البدن الحادث مملكتها وآنها ، لذا يجب عليها أن تستعمله وتتم بأحواله (٢) .

إن المعلوم لم توجد منطبعة في النفس منذ الأول كما يظن أفلاطون بل إن الله تعالى هبوط النفس إلى أرض الشقاء لكي تكتسب المعرفة والعلم ، الأمر الذي لا يمكن أن يكون إلا باشتراك الحس ، لأن المعرفة تأتي عن طريق الحس كما يقرر أرسطو (٣) .

٣ - قوى النفس : إن النفس بما أنها صورة الجسم وكاله فهي ، كما يقول أفلاطون ، مبدأ حركة البدن ، وبالفعل تحركه . مثلاً تحرك النفوس السماوية حرام القلوب . فيظهر من ذلك أن النفس مشتركة بين النبات والحيوان والإنسان والملائكة ، إلا أنها في النبات والحيوان كال الجسم الطبيعي . أما في الإنسان والملائكة فهي الجوهر المحرك للامتداهي . والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة إلى ثلاثة أقسام : نباتية وحيوانية ، والنباتية . وهذا التقسيم يختلف عن تقسيم لعلم الأول الذي حصل قوى النفس أرباعاً : الغاذية والحساسة والحركة والناطقة . ولعل الشيخ عمل حسناً بجمعه الحساسة والحركة في القوة الحيوانية .

١ - النفس النباتية : يعرف ابن سينا النفس النباتية بأنها كمال أول نظم طبيعي آلي من جهة ما يتولد وينمو ويختدئ ، ولها ثلاث قوى : القوة الغاذية ، وهي القوة التي تحيل جسماً آخر إلى شاكلة الجسم الموجودة فيه فتلتصقه به بدل ما يتحلل عنه . وقوة

(١) طالع النجاة ص ٣٠١ . (٢) تراجع ابن سينا من هذا الرأي في آخر حياته .

المنمية، وهي قوة تزيد في الجسم القائمة فيه. والقوة الموائمة، وهي قوة تكثر
الاحاسام الصادرة عنها. وهذه القوى مشتركة بين الدماء والحيوان والانس.

ب - (النفس الحيوانية) إن النفس الحيوانية هي كمال أول الجسم طبيعي آلي من
جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة، ولها قوتان محرّكة ومدرّكة. فالمحرّكة تنقسم
إلى قسمين: باعثة وقائلة. الأولى هي القوة النزوعية والشوقية، ولها سمتان المهرانية
والغصية. والثانية هي قوة تنمّت في الأعصاب والمضلات فتجذب الأوتار وترحبها
أو تمنعها بحسب احتياجاتها.

كذلك القوة المدركة تنطرق شطرين: خارجية وداخلية. المدركة الخارجية هي
الحواس الخمس أو الثماني: البصر والسمع والشم والتذوق واللمس. ويشبه أن تكون
هذه القوة، على حد تعبير ابن سينا، لا نوعاً واحداً بل جنساً لأربع قوى منبئة ممّا في
الخلدكة. الواحدة حاكّة في التضاد بين الحار والبارد. والثانية حاكّة في التعدد بين
الياس والرطب. والثالثة حاكّة في التضاد بين الحس والامس^(١)

والمدركة لداخلية لها قوى تدرك المحسوسات، ولها قوى تدرك ممّا في المحسوسات
والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى أن الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس
الباطنة والحس الظاهر ممّا، وأن المعنى هو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس
من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً. مثال الأول إدراك اللذة صورة لذئب أعني
شكله وهيبته ولونه. لأن نفسها لم تدركها لو لم يدركها قللاً حسها الظاهر ومثل
الثاني إدراك اللذة المعنى المضاد في الذئب وهو المعنى الموجب لخوفها بياض وهرمها من
غير أن يكون الحس يدرك ذلك البتة. فالذي يدرك من الذئب أولاً باطن ثم باقوى
الباطنة هو للصورة، والذي تدركه القوة الباطنة دون الحس هو المعنى^(٢).

ثم بعد ذلك تأتي قوة «فطاسيا» أي الحس المشترك، وهي قوة مرتبة في أول التجويف
المقدم في الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المطبوعة في الحواس الخمس مادّية بياض.
ومن القوى الباطنة قوة الخيال أو المصورة وهي تحفظ صور المحسوسات بعد
غيبها، ومرتبة في التجويف المقدم من الدماغ، لأن قوة قبول الصور غير قوة حفظها.

ثم المتخيلة، وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ عند الدودة، وتسمى
مفكرة بالقياس إلى النفس الانسانية. ثم الوهمية، وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط

من الدماغ ، تدرك من المحسوس ما لا يحس . ثم القوة الحافظة للذاكرة ، وهي قوة مرتبة في النخاع ، مؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المسماني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات .

هذه قوى النفس الحيوانية كما أوضحها الرئيس ، وهي لا تختلف إلا قليلاً عن النظام الذي وصفه له . هذه الفارابي . إلا أن ليس جميع الحيوانات سواء ، منها ما يملك الحواس الخمس ، ومنها ما له بعض دون بعض . وبهذا الوضع لنا ابن سينا درساً واقعياً من أنواع الحيوانات وما تملكه من قوى .

والنفس الناطقة كما يحدها الشيخ بأنها كمال أول الجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الآعمال السكائبة بالاختيار العكري والاستمطاط بالرأي ، ومن جهة ما يدرك الأمور السكائية . إذن ابن سينا لم يميز بين النفس الناطقة والعقل الانساني .

تنقسم قوى الناطقة الى عاملة وعاملة مع أن القوتين يطلق عليهما اسم عقل . فالقوة العاملة هي مسددة تحرك لبدن الانسان الى الانعاجيل الجبرئية ، وتنسب إما الى القوة الحيوانية النزوعية وإما الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة وإما الى نفسها . فإذا نسبت الى القوة الحيوانية النزوعية أحدثت للانسان هيئات منحتمس به مثل الصعك والحجل وما أعجبهما . وإذا نسبت الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة سببت للانسان استمطاط التقادير في الأمور السكائية والفاصلة واختراع الصناعات . وإذا نسبت الى ذاتها وأحدثت الآراء الدائمة المشتركة بين العقليين العملي والنظري . فتكون إذن القوة العاملة هي العقل العملي ، والقوة العاملة هي العقل النظري .

أما العقل النظري فهو قوة من شأنها أن تنقطع بالصور السكائية المجردة عن المادة . وهذه القوة النظرية لها الى هذه الصور نسب . وذلك أن الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلاً له ، وقد يكون بالفعل . والقوة تقال على الاستعداد لمطابق لقوة ، وهو الملكة ، وعلى كمال القوة . فالقوة النظرية إذن تنسب الى الصورة المجردة نسبة ما بالقوة المعلقة حتى تكون هذه القوة للنفس التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي يحسبها ، وحينئذ تسمى عقلاً هيوالياً وهذا يملكه كل شخص . وتنسب أيضاً الى الصورة المجردة نسبة ما بالقوة المعلقة ، وهي أن تكون القوة الحيوانية قد حصل فيها من المعقولات الأولى (كالشكل عظيم من الحر) التي يتوصل منها وها الى المعقولات الثانية وتسمى عندئذ عقلاً بالملكة . وأخيراً تنسب القوة النظرية الى الصورة المجردة نسبة ما بآفره السكائية . وهذا ان يكون حصل فيها أيضاً الصورة المعقولة الأولية ،

لأنه ليس يداعها ويرجع إليها بالفعل فمقلها وعقل أنه عقنها ، ويسمى عقلاً بالفعل لأنه عقل بمقل من شيء بلا تكلف اكتساب . أما إذا نسبت القوة النظرية إلى الصورة المجردة له ما بالفعل المطلق فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً ، وهو عبارة عن عقل كامل تكون صورة العقل مقولة صخرة فيه وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ، وعقل أنه يعقلها بالفعل فهذه مراتب المعوس التي تسمى عقولاً نظرية ، وهي تنتهي عند العقل المستفاد الذي به يتم النوع الانساني . ولما كان لا يمكن الانتقال من القوة إلى الفعل إلا تحت تأثير قوة موجودة بالفعل كان من الضروري أن نقول بوجود عقل مفارق للعقل الانساني ، هو العقل المعال الذي تشرق منه المعرفة على عقول الناس

وترتيب درجات العقول النظرية عند ابن سينا لا يختلف إلا اختلافاً جريئاً عن الترتيب الذي وضعه الفارابي أصنافه ودليله في الفلسفة .

والخلاصة إن العقل العملي يسيطر على سائر قوى البدن ، وبوجه سياسة الجسم وأحواله كيف يشاء . أما العقل النظري فهمته لا تتمدد إلى الاتجاه إلى المبادئ العالية ، وهو النفس البشرية المجردة .

٤ — الفرق بين الإدراكات Φ إن الإدراك يكون إما بالحس أو بالتخيل أو بالهوى أو بالعقل . وشبه أن يكون أخذ صورة المدرك ، حتى إذا كان مادياً فيأخذ صورته مجردة عن المادة مجرداً ما .

الحس يأخذ الصورة عن المادة دون أن ينزع اللواحق التي لها من جهة المادة ، وهذا هو السبب بينها وبين المادة بطل ذلك الأخذ ، لأنه لا يمكنه أن يستغنى عن تلك الصورة إن غابت المادة .

والتخيل يهيئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشد ، لذلك إذا غابت المادة تبقى الصورة في خيال ، إلا أنها لا تكون مجردة عن اللواحق المادية ، لأن الصورة في الخيال هي بحس الصور المحسوسة وعلى تقدير ما ، وتكييف ما ، ووضع ما ^(١)

والهوى يعقبه بلا عيب هذه المرتبة في التجريد لأنه ينال المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية ، وإن عرّض لها أن تكون في مادة كالخبر والشر والموافق والمخالف فهذا النزاع أشد استقصاءً وأقرب إلى البساطة من النزعين الأولين ، إلا أنه مع ذلك لا يجرد هذه

الصورة عن لواحق المادة لانه يأخذها جزئية .

وأما العقل فانه ينزع الصورة عن المادة من كل وجه ، وعن لواحق المادة فمهما في أحدها خدعاً محمداً . لذا لا يمكن الحس والتخيل وأوم أن تدرك الكليات ، بل إدراكها محصور في الحريات ، وبالتالي فانه لا شيء من المدرك الجزئي مجرد ، ولا من المدرك الكلي عادي ^(١) .

٥ - (وحددة النفس) مما تقدم ذكره يظهر أن النفس البشرية متعددة الأقسام ، كثيرة القوى ، لكنها على الرغم من ذلك كله لا تزال واحدة كما ثبت الشيخ إن النفس الانسانية ال سائر النفوس هي في الجسم كالمحرك في السيارة ، فكما أن المحرك ولو حرك آلات كثيرة يمد واحداً ، كذلك النفس وهي تبدأ الحركة في البدن يجب أن تكون واحدة . وكما أن المحرك لا يحرك السيارة ما لم تكن كاملة بسائر الآلات ، كذلك النفس لا تقوم بعملها في البدن ما لم يكن كاملاً مهياً لاقتسال ذلك .

لو كانت قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة لكان للحس مبدأ على حدة ، وللغضب مبدأ على حدة . غير أننا نعرف أن الغضب لا يصدر إلا عن الحس ، الأمر الذي يبرهن على أن قوتي الغضب والحس تجتمعان في ذات واحدة ، كما تجتمع آلات السيارة حول المحرك فهناك إذن مبدأ واحد لقوة الغضب وقوة الحس .

أحل أن قوى النفس منفصلة متعددة ، ولكن انفصالها وتعدادها ليس سبباً لتكثير النفوس ، لأن القوى المتعددة يمكنها أن تنضوي إلى نفس واحدة . ولكي يقرب ابن سينا هذه الفكرة من عقل القارئ ورد المثال الآتي : -

إن الحوهر الممارق بمثله بالشمس ، والبدن بحرم يتأثر من الشمس ، ونشبه النفس الإنسانية بمكان تسخينها إياه . والنفس الحيوانية بمكان انارتها له . والنفس الانسانية بمكان اشتعالها فيه ناراً . وإن كان ذلك البدن لا يقبل الانارة والاشتعال فيكتفي باقتبال التسخين فقط ، وإن كان أهلاً للانارة فيرضى بها فقط . ثم إن كان الاستعداد ، وهناك ما من شأنه أن يشتعل من المؤثر الذي يحرق بقوته فتحدث الشعلة جرمًا لاقتسال الصور من العقل الممارق . وحيدئذ تكون مع الممارق آلة للانارة والتسخين ، ولو لم تكن لظل التسخين والانارة كما كانا قبلاً . وهذا تشبيه دقيق مفهوم .

٦ - (بقاء النفس) ينقسم الفلاسفة في تقرير مصير النفس الانسانية إلى فئتين

متعددة أشهرها أربع : فئة تقول إن النفس ليست سوى مادة كباقي المواد ولا تنفقد إلا بالحس والاختيار وانما هذا الرأي م المديون المتطرفون . وقوم لا يسلمون بوجود المادة ولا يرون في مظاهر النكون إلا الروح والآكار ، وهؤلاء هم المثاليون المغالون . وآخرون يقولون بانتقال النفوس بعد الموت من بدن الى بدن وهؤلاء هم أهل التناسخ ، والباقيون وهم الأكثرية الساحقة يقولون إن النفس الانسانية لا تموت بموت الجسد ، ولن تقبل الفساد أصلاً ، وهؤلاء هم المعتدلون . والشيخ الرئيس ينتمي إليهم وقد أتى لاثبات ذلك ببراہين تختلف قوة وكالاً ، إلا أنها مجملتها تستحق التقدير ، ونحن الآن نقصر على إبراد برهانين خوف الاسهاب الممل :

أولاً : في البدن قوة تحركة واسمى نفساً . وهذه النفس تقبل المعقولات من العقل الفعال ، ولذلك تكون له محلاً بروج من الأنواع . والحال ان محل المعقولات لا يمكنه أن يكون جسماً . بدن النفس البشرية هي لارادية ، وبالتالي حاله .

من المحل أن يكون محل المعقولات جسماً أو مقداراً من المقادير ، لأنه إن كان جسماً فإنه إما يكون منقسماً ، وبما غير منقسم . فإذا كان غير منقسم أي نقطة ، فالنقطة هي نهاية ما لا يتميز لها في لوضع عن الخط والمقدار ، ولذا لا يمكنها أن تقبل شيئاً عرضياً ، بل كل ما تقبله يجب أن يكون ذاتاً أو مقداراً . والحال ان العقل الفعال لا يستطيع أن يكون ذاتاً في جسم واحد لأنه بدبر جميع لأقسام على السواء ، كما أنه لا يمكنه أن يكون مقداراً . بدن لا يسوغ لمحل المعقولات أن يكون جسماً غير منقسم

وإذا فرضنا أن محل المعقولات هو جسم منقسم ، فعلياً من باب الوجوب أن نفرض ان الصورة المعقولة تنقسم ، وحينئذ لا يتخلو إما أن يكون الحزآن المتقسمان متشابهين أو غير متشابهين ، فإن كانا متشابهين فكيف يحتمل منهما ما ليس إياهما ؟ وإن كانا غير متشابهين فإنه ليس يمكن أن تكون الأجزاء غير المتشابهة إلا أجزاء الحد التي هي الأحاس والموصول بالقوة غير متشابهة . والمعلوم ان الأجسام والموصول القاتبة لاشيء الواحد ليست في القوة غير متشابهة . اذن ... (١)

ثانياً : بدن النفس البشرية هي جوهر بسيط . والبسيط لا يتصل كما تتصل العناصر اذن النفس تبقى ولو فاقها الجسد لأنها اعمى منه مادة ، وأغنى قيمة حالت فيه مكرهة نحن لا نمكر أن النفس تتألم بتألم الجسد ، ولكن الجسد باوقت نفسه هو الذي يعيقها من نوع التكامل والاتحاد بالذات العليا ، لذلك إذا كانت مستكة

بالكالات لا تحزن لفراق الجسد .

وهذا يذكرنا بقول القديس توماس فيلسوف الآم : « من يتقضي من حمد الموت هذا الأجل وأصير مع الله » . ولأن سينا غير ذلك راعين متعددة حقيقة ، منها برهان علاقة النفس بالجسد وهو وارد في كتاب النجاة ص ٣٠٢ - ٣٠٩ .

أما مسألة التامسح فإن ابن سينا يسطرها بالدليل لآتي . إذا فرضنا أن نفساً تانسختها بدن ، وكل بدن يستحق بداته نفساً تحدثه . وتتماق به فيكون البدن واحد به نفسان معاً . وكل حيوان يستعمر نفسه نفساً واحدة هي لمعرفة والمعرفة . فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ، ولا هي نفسها ، ولا تغفل بالبدن فليس له علاقة بالبدن لأن العلاقة لم تكن إلا بهذا الجو ، فلا يكون تانسح بوجه من الوجوه . إن المقام لا يسمع لما أكثر مما قصده عن علم النفس السيوي ، نعم لا نورد نفس القلم من هذا الفصل قبل أن نورد موجزاً لتقسيم الوظائف النفسية في نظر الشيخ الرئيس .

النفوس ثلاثة : النفس النباتية ، والنفس الحيوانية ، والنفس الباطنة . فالنفس النباتية ثلاث وظائف : التغذي ، والنمو والتولد . والنفس الحيوانية ، فوق ما للنفس النباتية ، وظيفتان ١ - الإدراك وهو ما بالحواس الظاهرة ، وهي البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، وما بالحواس الباطنة وهي الحس المشترك . والمصورة والمنحبة ، وروح والذاكرة ٢ - الحركة وهي إما بالروح الذي يكون بالهوية والمنصب وإما بالاجماع أي فعل الحركة . ثم بالنفس الناطقة ، علاوة على ما ذكر ، العقل العملي والعقل النظري .

وهذا التقسيم الذي وضعه ابن سينا للوظائف النفسية يقبه في أساسه التقسيم الذي وضعه أرسطو من قبل . ولكنه يختلف عنه في عدد الحواس الباطنة فيقول أرسطو ثلاث حواس باطنة فقط هي الحس المشترك ، والتخييل ، والذاكرة . أما المصورة وأوهم غير موجودين عند أرسطو . ويختلف تقسيم ابن سينا أيضاً عن تقسيم أرسطو في درجات العقل وتقسيم الفيثاغورثيين تمسك به أيضاً الغزالي . وعن طريقه وصل إلى الغرب ، وتمسك به فلاسفته في العصر الوسيط (١) .

وعليه إذا فهمنا بالابداع إخراج نظريات جديدة في عالم الفكر ، فإن ابن سينا أبعد من أن ينسب إليه الابتكار في علم النفس . ولكن إذا فهمنا بالابداع ضم نظريات وآراء بعضها لبعض ثم بحثها بحثاً علمياً ، فإن ابن سينا من هذا القبيل يكون مبدعاً .

الفصل السابع

العلل والوجود

علم أرسطو أن العلم الإلهي يدرس الوجود بما هو وجود وتحولاته الجوهرية، بما سائر العموم يقتطع كل منها جزءاً من الوجود، ويبحث في تحولات هذا الجزء فقط. ولما كنا نطلب المبادئ الأولى وأعلى الملل، فهناك بالضرورة موحود ترجع إليه بالذات هذه الملل والمبادئ^(١)، وهذا الموحود هو الله تعالى لأنه على ما اتفقت عليه آراء كلها ليس مبدأ الموحود معلول دون موحود معمول آخر بل هو مبدأ الموحود معمول على الإطلاق^(٢)، وبما أن الله هو أشرف المرحودات وأسمائها، كان العلم الإلهي أنه المزمع وأسمائها. وهذا الكلام أخذه ابن سينا عن المعلم الأول من غير ما تعدل

١ - العلة كل علة مبدأ. وليس كل مبدأ علة، فالوالد هو علة لاس رسلته، والمقطعة هي مبدأ السطر وليست علة. وهذا التعليم مأخوذ عن أرسطو. بل أن الشيخ الرئيس قد خلط بين العلة والمبدأ، وهذا حلف. وقد اتفه بشر كتاب البصيرة المصري إلى هذه الغلطة وعلق عليها: «قوله ومبادئه لو تركه لكان أولى وأصوب، فإنه لا مبدأ للموجود المطلق أصلاً وإلا لكان مبدأ لنفسه» (ص ٣٢٢).

عرفنا من الطبيعيات أن الشيء يتركب من الهولي والصورة، فهما إذن عند دنيان يتكون منهما الشيء نفسه. الأولى تسمى العلة المادية، والثانية العلة الصورية. مثال ذلك الخشب لسرير هو علة مادياً له لأن السرير كامن بالقوة في الخشب، والشكل أو التأليف للسرير هو العلة الصورية التي جمعت الخشب سريراً.

على أن العلة تقال أيضاً على نحوين آخرين الواحد ما منه يكون شيء أي الانتقال من وجود إلى وجود آخر، أو الانتقال من اللاوجود إلى الوجود. والثاني الغاية التي تقصد إليها حركة الانتقال. النحو الأول مبدأ الحركة ويسمى علة فاعلية، والنحو الثاني غاية الحركة ويسمى العلة الغائية. وهذا التعليم مأخوذ أيضاً حرفياً عن المعلم الأول^(٣).

(١) الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم، الطبعة الأولى، ص ٢٢١

(٢) النجاة ص ٣٢٢ (٣) كتاب كرم المذكور ص ١٧٧.

قال الشيخ الرئيس ^(١) : وهو الذي نرى في تقدمه ما هو في وجوده من
في أمهات عال، ونما هي موجوده في كل وقت من أوقات كونه هي
بمعين المدة الغنية كان المدة من غير في شيء من أوقات كونه هي
علا، فعلى أن كل الغنية، وأما هي في كل وقت من أوقات كونه هي
وجوده في الملل علا، وهو الذي نرى في كل وقت من أوقات كونه هي
من و لطفك الأول في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي
المرء هي المدة من غير في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي
من نرى في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي
بمعين المدة من غير في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي
ونما صورة في تقدمه بالمرء من غير في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي
من الغنى مستفيد لا مفيد، وأما في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي

وبكلام وحير من بين سبب يأتي في أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي
مركب. ثانياً - صورة المركب في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي
منه أخيرة. لأن في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي
أمر مع أن يكتسب وجوداً، وصورة في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي
ومعلوم أن المطلوب والوجود لا يكتسب في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي
بمعين المدة من غير في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي
بمعين المدة من غير في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي
كشبه التي تصدر عن واجب الوجود لا تلك من غير في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي
مقبولة ^(٢) وأما واجب الوجود فلا يكتسب في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي
آخر، بل ذاته هي عين وجوده كما سوف نرى فيما يلي :

٢ - **الوجود** : إن ابن سينا لم يكتف في وجه التفصيل في الاستدلال المذهب في
التي في موضوع الوجود، بل حل ما قد هو في نفسه من غير في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي
ورغمها في منطق الاشارات والتعيينات، وما بعد الطبيعة التي هي في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي في كل وقت من أوقات كونه هي
والتي هي، وفي منطق النجاة والشفاء، وفي إلهيات المصداق والشفاء، وفي علم ذلك من

(١) النجاة ص ٣٤٥ (٢) كتاب المذاهب في علم المصداق والشفاء ص ٢٤٥

وسائله المتعددة فهو والخطبة عدد لم يقرر نظرية في كتب أو فصل مستقل . وبمن
الباحثون لا يخرج قد بالغوا أكثر من العرب في دراسة ابن سينا ونظريته في الوجودية ،
فانهم مع ذلك قد اتسوا إلى الشيخ الرئيس ، بلج كثيرة لم يخلوا له عن ذلك من ذلك
أطروحة لانه حو له التي وصفتها في كتابه في الفلسفة . كما هو
قد انطقت ابن سينا لم يمتدحه ، واصات ، ما لم يكنه أو فكر فيه ما يمتدح في شرحه .
في نظرية ابن سينا في الوجودية تحصيل متحدين . أولى قرر في الوجود
والعقل الحقيقي بين الماهية والوجود . وثانية ما فيها إلى وحدة الوجود في تكوين
العالم . وهذه النتيجة عملها في نظرية الصدور التي سوف ندرسها فيما بعد .

أما وجود نفسه في ابن سينا يفهمه كما فهمه أرسطو من قبله ويقرر أنه هو أول
ما يرسم في النفس عن طريق معرفتنا الحسية للأشياء الخارجية التي نرى . وسببها
قال الشيخ الرئيس . « إن الوجود واثبي والضروري معانيهما ترتسم في النفس ترتسماً
أولياً »^(١) . وبمعنى ابن سينا في الاستدلال فيعرفه على أن وجوده ، ولو كان بنفسه
بالتجربة الحسية ، إلا أنه موضوع ذاتي لعكسه ، وحده أولى منطلق . ول :

« يجب أن نتوهم واحد ما كونه خلق دفعة وحلق كاملاً . لكنه حسب انصره عن
مشاهدة الحركات ، وخلق يرمي في غير ما هو بل لا يمدحه فيه قوس الهواء
صدماً مما يحوج إلى ما يحس وفرق بين أعضائه لم تزل ولم تلمس . . فلا شك في ثباته
لذاته موجوداً ، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا بالية من أحشائه ، لا قدماً
ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج ، بل كان يثبت ذاته ولا ثقت لها طولاً
ولا عرضاً ولا عمقاً . ولأنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عسواً آخر لم
يتخيله جزءاً من ذاته ولا شيئاً من ذاته »^(٢) . وهذه الفكرة تعد تمهيداً [الكوجيكور]
ديكارت في منهجه أي [أد أفكر إذن أنا موجود] . وقد تمسك ابن سينا بهذه الفكرة
طوال حياته ، الأمر الذي بدله على أنها فيض تأملاته الرصينة .

ونظن بعض الدرسين أن ابن سينا بقوله الخلد الاسمي في الوجود الذي لا يوافق
إطلافاً حقيقة خارجية . ولو كان لهذا القول بعض الأثر في كتاب المبدأ وغيره من
مؤلفات ابن سينا ، إلا أن العهد عن ذلك واضح في كتب الاشارات والاسماء ، أنه
يقول صراحة . « إن الخلد قول دال على ماهية الشيء . . . ويجب أن نعلم أن الغرض في

الفصل الثامن

الله تعالى

فطر الانسان على حب معرفة الله تعالى هذا شريعت الله لا اُسعته يد انسان عقري و
 ربي لا يتكلم بل لا يتكلم من خارج بل هو في القلب عذبة ووسيلة من صانع
 الانسان لا يتكلم بل لا يتكلم بل هو في القلب عذبة ووسيلة من صانع
 و... قسم ما كثر من كسبه لمعرفة الله تعالى و... علاقة بينه وبين محبته
 ... بن سديد كثر ... من معرفة الموحود المهيي
 ... شاطئ و... صرح ... الموحود الممكن توصل الى معرفة
 ... عيني ... في الحقيقة ... يكون وال...
 ... وجود ... لا يكون غير مقدر
 ... حقيقة ... لا تستدعي ... تعطي
 ... لا يمكن ... وجوده من دونه لا يكون ممكن
 ... واجب ... الممكنات اوجد، وهو
 ... (م ١٢ ف ٦) حقيقة
 ... كانت جميع الموجدات
 ... لم يكن وحيده
 ... ما من شيئا في وجوده
 ... واجب ...
 ... دليل، و... عب

البرهان الثالث على وجود الله

و... ربي آخر ثلاث وجود الله هو دليل الامل و... نرى ان كل
 موجود ممكن ... غير حادث ... فان كان غير حادث ...
 ان ... و... فان كان ... واجب لا يمكن، وان كان
 ... غير ...
 انه ... (م ٢ ف ٢) "الا ان المعلم الاول

لا تعرضه لبيان وجود الله بالذات صريح بل لاثبات علة أولى نعم من وسائل مترتبة فيما بينها .
 ثم ان بيانا غير مبني من وراء كلامه لاثبات علة مطلقة طائفة (لدرجة ص ٣٨٦ و بعدها) .
 ومن ان بيانا لعدم تقديس نوما لا كروي عند المايل ، وأنه بالعدد الذي من ذاته ،
 وان ... ان رغب في العلم يمكن ان رغب في وجوده فيحرك ...
 ٢ - ... وجود الله بحال شيخ رئيس عرف ماهيته ، وثبت ان الماهية
 ووجوده في الله هما شيء واحد ، لانها قد فصلت ماهيته عن وجوده جعله متجزأ
 وقسمه بقسمين ، فالماهية ، وفيه شيء ما بالقوة الامر الذي لا يلائم واجب الوجود لانه
 هو الكمال بالذات ، ووجوده لمطلق ، والعلة الاولى ، ولابد ان يكون لجميع الموجودات ،
 والواجب الثام الذي ليس له حالة منتظرة .

وكان واجب الوجود حال من القوة ، وكل شيء فيه هو باكمل فيجتمع ذلك انه تعالى
 لا يقبل وجوده واسمح لان الله ليس بحسم ، ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا
 مادة متحركة بصورة معقولة ، ولا صورة معقولة في مادة معقولة ، ولانه قسمة لاني
 ... ، ولا في الماهية ، ولا في القوالب ، ولا يقع تحت حد و رغب ، منزه عن الحكم ،
 والكبرياء ، والمهية ، والابن ، والتمت ، والحركة . والقداس نوما لا كروي قرر المبدأ
 الذي ... بن سبيل الوصول الى معرفة ماهية الله ، ثبت في هذا الصدد ان
 ... من صفات الله من سائر الموجودات ، وهذا ما يدل عليه بالصفات السلبية
 التي تفصل ما ليس هو ، ثم بعد ذلك نصيب اليه الصفات الثبوتية التي يدل على كماله .

٣ - ... الشيخ لرئيس الدين على صفات الله الثبوتية وأحد عن الدين الاسلامي
 فكرة الوجود السلبية ، وحقيقة الله ، وأنه تعالى لا ندله ولا نريك ، ويرغب في ذلك
 ... في ذلك القديس نوما لا كروي ، وتوسع في التفتيح التي توقف
 عندها ابن سينا .

٤ - ان ماهية الوجود هي كذلك غير مختص عليها أن تعقل ، وانما يعرض لها أن
 لا تعقل ، كانت في المادة أو مكتنفة بمواد المادة . والحال ان الله مجرد عن المادة
 ولو حقها ، فان هو عقل وبما انه يعرف ان لانه هوية مجردة فهو عاقل ذاته . وبما
 انه بمبدأه ذاتا ، فهو معقول ، وكون الاول عاقلًا ومعقولًا لا يوجب فيه كثرة
 اللفظ . ان المصنفين الآخرين ليس إلا اعتبار ان له ماهية مجردة هي ذاته ، وأن ماهية
 مجردة هي ذاته ، وهذا تقديم وتأخير في ترتيب المهني ، وفرض واحد

٥ - ثم الجبال والسموات والبهائم والالامتهامي فيقوم في المعبية المعقبة لمصنعة والطيرة
المنصبة له شيء عن كل نحو من أنحاء نقص . وواحد لوحده الجبل والبهائم النقص ،
وهو مبدأ كل عتدال . ومما أن كل جمال ملائم ، وخير مدرك هو محبوب وممشوق ،
فظهر أن الله هو محبوب وممشوق لأنه في غاية السكالك والجمال والبهائم والذي يعقل ذلك
تلك غاية بل لهم والجمال ، وبهمام العقل ويتمقل العاقل والمعقول على أنهم واحد
الحقيقة بكون ذلك لأنه أعظم عاشق وممشوق وأعظم لاذ ومدد^(١) . وهذه المبدء
مأخوذة عن رسالة الذي أثبت أن الحرك الأول يحرك دون أن يتحرك ، وهذا شأن
الممشوق والمعقول^(٢)

ونظرة من سبيل هذا في العقل والمقول ، وفي العشق والممشوق
لا تختلف في شيء عن نظريات الفلاسفة المسيحيين لشرح عقيدة التثليث . وقد علق
الغراي صاحب أهم الجبار على ذلك بقوله : « لا مشقة في لانه إذا انفقت المبدء » .

٦ - وشعر ابن سينا بأن طريقته هذه تبعده عن دائرة الدين الاسلامي كما زعمه
العمامة على رأسه ، مؤول تبرير مسدكه في رسالة « العروس » وفي غيرها من كتاباته ليحتمي
نفسه من ذلك التحير عليه ، وأوضح أن أشرف الناس في هذا العالم من كانت نفسه
الحقيقية عذلاً بغيره ، وهذا اشريف هو النبي المؤيد بروح من عند الله . والذي كلف
الناس من قدر عقولهم ، وليس عليه أن يشرح لهم النظريات الدافعية ، لأنهم لا يفهمونها
بل عليه أن يروح عليهم منبهات حركات وسكنات ، وهي الصلاة والصوم ، وبروح
الستر على النساء ، ويعلم أن لأطراف عبيد بالطمع .

ومحور العقيدة هذه الشريعة كان تمهيداً لنظرية ابن رشد الثابتة بحقيقة نين حقيقة
قرآنية ، وحديثه وسعيه ، لأن هذه الأخيرة أسمى من ذلك وبالمعل لم نتج هذه
الشروح من سيد من نقمة المسلمين عليه مثل علماء الأدهر . وقد دل عنه أبو عمر تقي
الدين الشهرستاني المعروف بان الإصلاح المتوفي ١٢٥٥ م ما معناه : لم يكن ابن سينا من
العلماء من كان شيطاً من شيطان لاس « ومن اشتغل عقولنا ابن سينا لعلمها ومما
فقد غدر بدينه وتعرض للفتنة العظمى »^(٣) .

(١) الجزء من ١ : ١٠٠ . ٢ : شرح لعمامة ليد : ١٠٠ . ٣ : ٢٣٣

(٢) فتاوي ابن الصلاح ، طبعة ١٣٤٨ هـ . ص ٣٤ .

الفصل التاسع

الخلاق في نظر ابن سينا

١ - إن الدين الاسلامي مثل الدين المسيحي من قبله يعلم أن الله برأه من العدم ،
وأنه قد خلق الموجودات ابتداءً فعلياً فهل يستطيع المفسر أن يفسر إقامته على شيء بقوة
الروح الطبيعي ؟ هذا ما حاوله الشيخ الرئيس ، لكنه أخفق فيه إخفاقاً مكشوقاً .

ب - كان أرسطو يعتقد بقدوم العالم وقدم الحركة ، وبأن الذرات تتحرك تحت
تأثير العقول ، وله في ذلك حجة كلية وجيزة لبعض الشيء ، وحجة أخرى حرجية تكلمها
تكلماً . وحجته تخلص فيما يلي : لمة الأولى ثابتة هي دائماً نفس القدرة ، ومحددة
بنفس المفعول ، فهو فرضنا وقتاً لم يكن فيه حركة لزم عن هذا فرض ألا تكون
حركة أبداً ولو فرضنا على العكس أن الحركة كانت قدماً لزم أنها لن تكون ^(١) وقد كان
مشكلة قسم لعالم وحدونه شأن خطير في انصرافية الاسلام على السواء .

ج - ثم جاء أفلوطين أكبر مجددي الأفلاطونية ، فمرضت له مشكلة الخلق ، فحياها
على الوجه الآتي : الأول بسيط ليس فيه تنوع ، وليس هو الواحد ، إنما هو مبدأ
وجود ووالده والوجود بمثابة انه البكر . فهو لأشياء جيمة ، دون أن يكون واحداً
مهما وهو كامل لا يفتقر إلى شيء ، ولم يكن كاملاً فهو قبض ، وفيه يحدث شيئاً
غيره ، فيتوحد في شيء المحدث نحوه لينأمله ، فيصير عقلاً . ولما كان العقل ضيقاً بالواحد ،
فله بفيض قوته فيحدث صورة منه هي النفس الكلية ، وتوحد النفس نحو العقل
إصداراً عنه ، وتفيض فيوصاً كثيرة ، فتولد نفوس الكواكب ، ونفوس البشر ،
وصائر المحسوسات ^(٢) . وبعد وفاة أفلوطين جمع ثيوفوريوس بعض رسائل معلمه
وقدمها بترجمة له ، ووزعها على ستة أقسام في كل قسم تسع رسائل مبادئة لاعتقاد
أفيساغوريين بمزايا الأعداد ، فسميت بالثاسوعات . وقد نقل هذا الكتاب إلى
العربية في أوائل النهضة الإسلامية ، لكنه نسب خطأ إلى أرسطو ، وكان له شأن عند

مفكرى الاسلام كما نسمو أيضاً غاصاً الى رُسْطو كتب اليونانية وهو من آراء أفلاطون
وتفسير فورفوربوس واسكندر الافروديسي ، وقد عرف هذه الاسلام هذا الكتب
في مستهل حركتهم الفكرية .

٥ - تأثر الفارابي الفيلسوف العربي بآراء أفلاطون ونسبها الى رُسْطو ، رسل
المسابقة له فيه : « يفرض على الأول وجود الثاني ، فبعد الثاني هو بقى جوهراً
منجسماً أسلاً ، ولا هو في مدته . يقول : « العقل الأول ، فلهذا العقل الأول
عنه واحد ثابت وبقي هو متغير وهذا اني تخصه بهم ، وجود الله ، العقل الأول
هذا اليهود يدل على ان في لوان من ليس وآراء رُسْطو وأفلاطون في نفسهم .

٦ - ظهر ابن سينا وحل حل مسألة الخلق بقرار برهين رُسْطو في فهم
المعالم ، والخروج من فلسفة القول بنظرية الصدور لافلاطونية في تأويلها أيضاً
معلمه الفارابي .

لخص ابن سينا نظرية الصدور في رسالة « المروس » فقال : « الأول واجب وعنه
ذاته ، فمعه الأول واجب عنه عقل ، وذلك العقل علم الأول وعلم ذاته ، فمعه ، و
وجب عنه عقل ، وعلم مادون الأول واجب عنه نفس الفلك الاسدي ، فالمسحوق
الاقصى ، وملك الأول الذي هو العرش . ثم ذلك العقل علم الأول وعلم مادون الأول ،
فمعه الأول واجب عنه عقل ، ولعله مادون الأول واجب عنه نفس الفلك الماكوك ،
الذي هو الكرسي ، وعكس تدريج العقول معلوماً من نفس ذلك العقل من مشرق
المرشح الى الشمس الى لوهرة الى صدور الى القمر . وعقله يستفيع ابن سينا : « من
الفعال ووهب الصور والروح الامين وحريثيل والدموس لا كبر وما حدث في
عالمنا ، يجب عنه معاصرة الآلهة ، فالله ذلك تتحرك تحركاً شوقياً ، وهذا لا يترك
المعلوية تنتزع بالارضية ، فتصدر عنها المخلوقات ، وأحسن امتزاج يحدث للاحسن
اشراف الموجودات السفلى .

فتكون النقطة الجوهرية في فلسفة الصدور عبارة عن عناصر التنجيم والشموددة ،
هي أن العقل الأول واجب بالاله لكي تكون له قوة تمككه من صدور موجود روحي
ويمكن بذاته ليقدر على ابراز جسم مادي ، لا أن هذا حالف ، لأن كل ما يشتق من ذات
الله هو الله . وقد فهم ذلك الغزالي ، ووضع نظرية الصدور السببوية في مصنف التعاليم

الرائقة ، وخطب صاحبها مع أصحاب المذاهب الفاسدة بهذه المهجة القاسية : « ما ذكرتموه تحككات ، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ^(١) » ذلك لأن نظرية الصدور تؤدي إلى وحدة الوجود فتحمل العالم من طبيعة الله وهذا كفر صريح في النصرانية والاسلام .

و - إن مشكلة الخلق نفسها قد مالها القديس توما الاكوييني المتمسك بتماليم أرسطو تمسكاً قوياً ، واستطاع بقوة عقله الجبار وعلومه الزاهرة أن يوفق بين الفلسفة والايان حول مسألة الخلق ، كما انه انتقد ابن سينا انتقاداً صريحاً .

أقام القديس توما الدليل على أن الوجود بالمعاركة ليس صدوراً عن ذات الله ، كما تقول الأفلاطونية الجديدة ، لأن ما يصدر عن الذات صدوراً ضرورياً فهو مثل القات ، وليس الله مثل الله . ومن هذه الناحية أيضاً يستطع مذهب وحدة الوجود الذي يمد العالم مظهراً لله . أما قول ابن سينا إن من شأن الواحد دائماً أن يصدر عنه واحد فيصدق على الفاعل بالطلع ، لا على الفاعل الارادي الذي يفعل بالصورة المعقولة . ولما كان الله بمقتل أموراً كثيرة ، فهو بقدر أن يصنع أشياء كثيرة . يضاف الى ذلك استحالة صدور المرحومات بعضها عن بعض ، لأن المخلوق غير موجود بذاته ، فلا يستطيع أن يمنح وجوداً ليس له بالذات . وإثبات أن الموجود لمخلوق متشاهياً ، فإن المسافة بين الوجود والوجود لامتناهية . فالخلق يقتضي قدرة لامتناهية ، لذلك كان خاسماً بالله وحده .

إن الله لا يريد بالضرورة إلا ذاته ، ويريد غيره بالاختيار فهو ليس يريد بالضرورة أن يكون العالم ، ولا أن يكون قديماً ، ولا أن يكون حادثاً . ومكداً يحسم للقديس توما الخلاف الطويل العنيف بين انصار القدم ، وانصار الحدوث . ذلك أن البحث العملي في الارادة الالهية لا يمكن أن يتناول سوى الارادة الضرورية أما الاختيار فليس يكشف عنه سوى الله ، وقد فعل بأن أوحى أن العالم حادث . وعموجب القوى العقلية لا يمكن أن نقيم البرهان القاطع على حدوث العالم وقدمه من جهة العالم ، لأن مبدأ البرهان هو الحد بالماهية ، وماهية العالم تحتل البرهانتين القديم والحديث . وعلى كل أن أدلة أرسطو على قدم العالم ليست برهانية ، لأنه صرح في كتاب الجدول بأن مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية ^(٢) . إذن يكون حدوث العالم عقيدة إيمانية ، وهكذا وفق ابن اكوينا بين الفلسفة والوحي في مشكلة الخلق .

(١) نهات الفلاسفة ص ٢٩ (٢) الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط للامام يوسف كرم ص ١٨٢

الفصل العاشر

هل يعرف الله الجزئيات ؟

انقسم مؤرخو فلسفة ابن سينا فثنين : فئة تقول بـ ابن سينا أنكر على الله معرفته للجزئيات ، وأثبت أن معرفته لا تتمدى إلى الكليات ، وفي طليعة هذه الفئة العربي الشهير . بل إن بعض المقاد قد غالى في هذا الأمر ، وقال داسيل لأحد أن الرئيس يبرهن ، في بعض الأحيان ، على أن الله يعرف الجزئيات ، ويجب شرح هذه البيئات شرحاً بلاثم مقتضيات نظريته الصدورية .

والعلة الثانية تمايُض الأولى على طول الخط ، وتفرض وسعها لظهور الشيخ الرئيس بمظهر المنقذ لورع ، ويبرهن على أنه قد أعلن أن الله يعرف كل ما في السموات والأرض حتى أدق الجزئيات . ولعل أشد مقاد المعربين حماسة في ثبوت هذه القصيدة المنبر أن نعمه الله أبو كرم الماروني في المقدمة التي عقبها على الترجمة اللاتينية لأهيات النجاة ، وأصدرها مطبوعة عن رومية ١٩٢٦ .

أما نحن فالتنازع إلى شرح كلام الشيخ شرحاً مبسّطاً على الأمان والروية موشين أن المسألة لا يمكن أن تنفق تماماً مع هذين التخرينين ، وإذ كانت الطرق التي نهجها ابن سينا في تقرير نظريته تفتقر إلى المنطق الموزون ، والوضوح السديد ، فهذا ليس معناه أنه أنكر على الله سبحانه معرفته للجزئيات كما أنه ليس معناه أيضاً أنه سلم بهذا الأمر .

١ - يمتنع بن سينا أن التسليم بأي تركيب أو تعدد في واجب الوجود هو من الجهل بالمكان لائق ، ومن جهة أخرى يعتقد أن الله « يعقل كل شيء » ، ولا يغرب عنه شيء شخصي ، فلا يغرب عنه منقل ذرة في السموات ، ولا في الأرض ، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة ^(١) . إذن إن الصعوبة عند كل من يسلم بهـ هي في التوفيق بين البساطة السامية ، وإدراك الأمور الجزئية في واجب الوجود .

في حل هذه المسألة الموبصة بثبت الشيخ أنه لا يجوز أن يعقل الله الأشياء من الأشياء ، لئلا تكون ذاته إما منقومة بما يعقل ، وبالتالي يكون تقومها بالأشياء ، وإما

مارض لذاته أن يعقل فلا تكرول واجبة الوجود من جميع نواحيها .

ولكن هل يعقل واجب الوجود الأشياء بصورتها الذهنية ؟

على هذا يجيب فيلسوفنا بالإنكار أيضاً ، لأن هذه الصور الذهنية تنغير « عقلاً » زمانياً متشخصاً ، فيكون شئ متغير الذات ، فضلاً عن أن كل صورة محسوسة ، وكل صورة خيالية ، قد ندركهم من حيث هي محسوسة ونجعلها بانه متعزئة ^(١) . لأن هذه المعرفة تأتي إما من الخارج ، والتأرجح بتغير الزمان والمكان ، كما هو الذي لا يمكن أن نسلم بوجوده في الله سبحانه وتعالى . وقيل أن يختم ابن سينا كلامه في هذا الخصوص بقول : « كما أن ثمة كثير من الأنواعيل للواجب الوجود قصر له ، كذلك إثبات كثير من التعقلات » ^(٢) .

ذن كيف يستطيع الله أن يعرف الجزئيات ؟

إن الرئيس يشرح ذلك شرحاً شائقاً لا ينقصه الانتكار والتفرد بآرائه . فيمد ما نقي عن السارى كل مدد وكل امتزاج بالخلاتق قال ما معناه . أما كيف يعقل واجب الوجود الأشياء ، فانه اذا علم ذاته ، وعقل أنه مدد كل موجود ، عقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها ، ولا يوجد شيء من الأشياء إلا بأمره وأذنه ، وعليه قد كان واجب الوجود يعلم لأسباب ومباداة أنها فيعلم ضرورة ما يشاء إلى شيء وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات ، وأنه ليس يمكن أن يعلم ذلك ولا يعلم هذه ، فيكون مدركاً للأشياء الجزئية من حيث هي كلية ، شئ من حيث لها صفات ، وإن تخصصت بها شخصاً فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخص ^(٣) .

ظهر اذن مما سبق أن الرئيس يعتقد أن الله يدرك الجزئيات ، ولكن من ذاته الشاملة ومن أسباب الجزئيات عيها .

٢ - بقي علينا أن نوضح علاقة العقل الإلهي البسيط كذاته بالأشياء المركبة والمتعددة القابلية العقلية والبعدية . ويلوح لأول وهمة أن ابن سينا يبدل وسعاً لكي يحل هذه المسألة كما حل السابقة :

إن واجب الوجود في إطار فيلسوفنا ، بمقدار ما يعرف ذاته معرفة كاملة يعرف الأشياء معرفة كاملة . وإلا سبحانه إذا علم أن تسلم أيضاً بكونه تعالى يعرف صفاته وكما أنه معرفة كاملة ، وبالتالي يعرف فعله وقوته

(١) ١ و ٢ و ٣ النجاة من الغواية

وعني من البيان أن ابن سينا يردد في الهياته أن الله هو المبدأ الأول للموجودات بأمرها ، وأن قوته وفاعليته تمتدان الى كل درجة من درجات الحقيقة ، هاذن يجب أن تمتد معرفته الى كل درجة من درجات الحقيقة .

وإذ قرر أن الله يعرف الأشياء بمقدار ما يعرف ذاته نظراً لكونه يعرف فعله وقوته أضاف الى ما تقدم مبرهاً : إن الله هو مبدأ جميع الأشياء ، وإن كان ليست كل الأشياء أسدر عنه بنظام واحد بل بعضها يشق عنه مباشرة والبعض الآخر بواسطة لاسبها الموجودات العاصرة ، فأنها تصدر عن البسائط غير العاصرة ، فينتج من ذلك أن الله يرى في ذاته قسراً كل شيء المخلوقات التي لا تقبل الانحلال ، ويرى المخلوقات أو الموجودات الثانوية بملها الخاصة . وبمارة أدق : إن الله يعقل البسائط بذاته لأنه عقل وعاقل ومعقول جوهرى ، وما أن الأشياء المركبة تصدر عن البسائط ، وهو تعالى يعرف البسائط معرفة تامة ، ظهر أنه يعرف لمركبات بملها الخاصة التي هي البسائط ، وهذا كما لا يخفى تحليل محقق .

فكردن فيلسوفنا قد بنى نظريته على هذا المبدأ ، إذ انوقعت الاحاطة بجميع الاسباب في الأشياء ووجودها انتقر منها الى جميع المسببات ، (النجاة من ٤٠٧)

٣ - إن العقل النظري في الانسان هو السبب الوحيد للعقل العملي ، والارادة هي التي تحركها للعمل . فتكون القوة غير الارادة فينا . أما واجب اوجود فليس محتاجاً الى شيء من ذلك ، لأن عقله وارادته وعلمه وصفاته هي ذاته . من هذا يذج : أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة لكل عقل هو مبدأ لكل لا مأخوذاً عن الشكل ، ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شيء . (النجاة من ٤٠٧) . وهذا حقيقي لأن الله يعرف ذاته ووجوده ، وما هو مبدأه حتى انه يرى جوده قائماً في اوجود . فانه اذن يعلم الموجودات بأمرها وفيض جوده فيها لأنه العلة الأولى الفاعلية

٤ - نظر القديس توما الأكويني في مشكلة علم الله ، ووافق الشيخ الرئيس على أن الله بمقدار ما هو علة لجميع الموجودات هو عالم بجميع الموجودات . وبمارة فلسفية محكمة : موم علم الله على قدر موم عليته الفاعلية . لكنهما اختلفا في تقرير كيفية علم الله . فاقديس توما ينسب الى ابن سينا التفسير اذ جعل علم الله تافهاً لأن الجزئيات تفيد من العلل الكلية صوراً أقوى مهما يتقارن بعضها ببعض ، ولا تقتصر على المادة الشخصية . وعلى هذا يعرف فلاسكي جميع الحركات الكلية التي في السماء ، ولا تنتج أن

الكسوف ، أي هو كسوف لا يعرفه ، ولذلك يكون علم للجزئيات عن طريق الكسوف نقصاً في العلم ، لأنه مرفوع عن كل نقص وشرح القديس توما بطريقة فخر من غير أن العلم الكامل يجب إضافته لله ، ويتضح ذلك :

أولاً - من كون العلم كاملاً وكون الله كاملاً .

ثانياً - أن الله في كون موجود ما مافراً هو مجردة عن المادة حتى يقال الصورة المنوطة لشيء لمعرف ، ونفوت المعرفة بنفسه حال المجرد ، وفيه في شيء مجرد عن المادة ، فهو بالغ غاية المعرفة .

ثالثاً - إن الله إلهة الله علية الأولى ، فلا بد أن يكون لممولاته وجوده بقى في عهده . إذن فأنه يعلم ذاته ، لأنها مجردة معقولة ، ويعلم ذاته بذاته لا بقوة متباعدة من الذات ، لأن ليس فيه شيء بالقوة ، ولكنه فعل محض ، فلا بد أن يكون في نفسه العلم والمقول واحداً ، وأن يكن أمثله عين ماهيته . والله يعرف غيره في ذاته من حيث يعرف جميع الأحوال التي تمثل ذاته المشاركة فيها بوجه ما من أوجه المشابهة . أما علم الله بالمائة فهو ليس تدريجياً ، ولكنه حاصل دفعة واحدة لحضور الذات الإلهية بها حضوراً تاماً ، ولذلك في علم الله لا وجود لماض أو مستقبل ، بل جميع الموجودات حاضرة ، والماضي والمستقبل هما ناسخة لقي العزل .

٥ - نستنتج مما قلناه أن نقص النظرية السينوية في علم الله متأت من عقم نظرية الفيض . قال قديس توما يستمد قوة برهانه على علم الله من أنه تعالى قدير وقدرته تفصل الدسائط والمركبات . والشيخ الرئيس قد استمد قوة برهانه من قدرة الله ولكن بما أن قدرته تلي لا نعم المركبات ، فقال يكون الله يعرف الجزئيات من الدسائط التي هي علل المركبات ، لذلك لا يجوز أن ننسب إلى الشيخ الرئيس أنه أنكر عي الله معرفته للجزئيات ، كما أسالنا لا نستطيع الاقرار بأن النظرية السينوية في علم الله هي كاملة

التصل الحادي عشر

العناية الالهية

إن أقوال ابن سبأ في العناية الالهية حدة متناقضة . فبيدما نشعر بأنه يشرح هذه القضية شرحاً ولا ثم فثرتة القداوية ، ويماي القراآن وسائر الكتب الدينية ، وإن من جهة أخرى يتماهي من تنعة آرائه المصلية مؤمناً بأن الله تعالى يدبر كل شيء ويعتني بكل شيء عما في السموات والأرض بمناطة مملقة .

١ - إن أولادون لاهي - كما يسميه علماء العرب - كان يقول أمميت ثلاث : فالعناية الأولى مختص بآلاله لأعظم الذي يعتني أولاً وبمسألة الناس حاد ، وتبعاً بالعالم كله من حيث الأحاسيس والتأديع ، ثم بالسمكة . والتدبيرة تدفق دساريت التي تعرض لها السكون والفساد ، وقد نسبها إلى الآلهة المحيطة بالسموات أو الماء ، والمرقة التي تحرك الأحرام السماوية بحركة مستديرة . والثالثة هي العناية بالأمور الانسانية ، وقد مرأها إلى الشياطين الذين كان يعلمهم الأفلاطونيون وسطه يس و الله ، في مارواه أقديس أغسطس في كتابه الموسوم « عديفة شه » (De Civitate Dei) (١) .

ونحن نعتقد أن الشيخ ارباب ، استناداً إلى هذا التعليل ، قال بأن الله ، والمدير الأول ، يدبر ويعتني بالعقل الأول وكل ما يدبر عنه . والعقل الأول يدبر ويعتني بالعقل الثاني وبما يشق منه . والعقل الثاني يدبر ويعتني بالعقل الثالث وتواحقه . وهكذا حتى تنتهي بنا هذه السلسلة لمنظمة « إلى العقل العقل الذي يدبر أنفسه » (٢) . لأن العقل العالي أو الصدورات الأولى عن واجب لوجود « لايجز ، ز أن تعمل ما تعمل من العناية لأجسام » (٣) بل كل علة عمل لأجل تاليتها ، وتسوقها إلى غايتها الغصوى حتى يصل هذا العمل إلى الملك الأقصى . الذي أحسامه تؤثر في أجسام هذا العالم بالكتبيت التي تخصها وتسرير منها إلى هذا العالم بغيره تؤثر في نفوس هذا العالم . وهذا العلم في العلم أن طبيعة التي هي مدبر هذه الأجسام كالكم والصور حادثة عن النفس الدائمة في الملك

أو بموتها » (١) .

فما يح من ذلك . كما أن الله ، في نظر فيلسوفنا ، يعرف الجزئيات بالعلل الكلية ، هكذا يعرف الحوادث ويدبرها بأهل الكلية . إذ ليس شيء في شيء من الجزئيات إلا وهو صادر عن علة كلية ، بواسطة العلما .

وهذا الرأي المنعوط يتساق مع النظرية السيمفونية في تكوين العالم ، ويناقض كتب الوحي التي تصرح أن عبادة الله لا تنحصر في العمل المالية ، ولا في السماء والأرض ، ولا في الأبد والحاضر ، بل تشمل كل شيء أصغر الحيوونات و « ردة الغرلى » يعلم الله ديب لمة السود . في السفره السماء في المالية القضاء »

٢ - غير أن الشيخ الرئيس ، إلهاماً للسذج ، أضاف إلى ما تقدم قولاً معقداً هاكم بالحرف :

« ليس لك سبل إلى أن تذكر آثار المعصية في تكوين العالم ، وأجزاء المطويات ، وأجزاء السموات والحيوان مما لا يسدر ذلك انقفاً بل يقتضي تدبيراً ما ، فيجب أن تعلم أن العناية هي كرن لأول طاماً لدته بما عاينه الوجود من نظم الخير وهلة ذنه للخير والكمال بحسب الامكان ، وراضياً به على المعو المذكور فيعقل نظم الخير على الوجه الأبلغ الذي يمتنه فيصنأ على أنهم تأدية إلى النظام بحسب الامكان فهذا هو معنى العناية » (٢) .

حنف إن هذا الكلام فيه من المغالطة ما ليس بقليل . هب أن لأول يعلم من نفسه نظم الخير ، وأنه هو نفسه علة هذا الخير والكمال « بحسب الامكان » فهل يكفي ذلك لتقدير العناية الالهية التي تعني بدقائق الجزئيات ؟ هذا ما لا نظره . وكما أن الطبيب للأفضل ليس من يلاحظ الكليات فقط ، بل من يقدر أن يلاحظ دقائق الجزئيات أيضاً ، هكذا المعني الأفضل ليس من يعرف نظام الموجودات وحده ، بل من يحيط علماً بأصغر الموجودات وأدقها .

قال ابن سينا : « العناية هي احاطة علم الأول بالكل ، وما واجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام » . ومعناه أن العناية الالهية تشمل جميع الموجودات في هذا الكون الفسيح الأرجاء ليم اتساق الوجود .

(١) الهيات النجاة ص ٤٦٣ .

(٢) الهيات النجاة ، ص ٤٦٦ .

جاء في كتب اللغة : « أحاط بالامر علماً » أي أحاط به دليلاً من جميع جهاته . ومنى أحاط علم الانسان بشيء يكون قد تعقل ذلك الشيء . والحال أن ان سيب قد ركز مبدأ أتينا على ذكره وهو أن التعقل عند الحواهر المفارقة هو عتبة لا بد منها ، فيكون ادنى أن الله ، بحسب هذا القول ، يعقل جميع الأشياء ، وبما انه قد عاها فيجب أن يبدعها . يعمرل من توسط أي علة أخرى . وبهذا يقضي على نظرية الفيض من حيث لا يدري ، ويصبح فيه دوح ما قول ابن سبطين : « ابن سينا عمود منسقط ، كذبر الطمسمة ، قليل العائدة » (١) .

٣ - وقد شرح القديس توما العناية الالهية بوضوح قد ل : —

« لما كان أن كل فاعل يفعل لفئة معلومة ، كان محوم سوق المعلومات . غاية على قدر صوم عية تمحل لأول . وما أن علية الله الذي هو العاقل الأول نعم جميع الموجودات ليس من حيث المبادئ النوعية فقط بل من حيث المبادئ الشخصية أيضاً ، لاي الأشياء غير دائرة فقط بل في الأشياء الدائرة أيضاً ، كان لا بد أن تكون جميع الأشياء الموجودة بحال من الاحوال مسوقة من قة الى غاية . ولما لم تكن عناية الله لا سبب سوق الأشياء الى غايتها فلا بد أن تكون جميع لأشياء خاصة لها من حيث هي مشتركة في الموجود . وبوحيز العبارة اذا كان الله هو علة جميع الأشياء المباشرة ، وكان يعرف جميع الأشياء كليها وحزئها مباشرة كان عليه ولا ريب وهو الحكيم السامي أن يعنى بجميع الأشياء مباشرة . وهذا واضح حتى أن ابن سينا نفسه قد قره بطرق مهمة .

ويمرر أن نختتم هذا الفصل بكلمة بليغة كتبها أحد مؤسسي المقتطف المأسوف على ممه لذكور يعقوب صروف . قال أجزل لله نوابه :

« من الناس من يقول : « ان الله معتن بالامور الكيرة ، ولكمه لا يلتفت الى الصغيرة » فلو صح زعمهم وترك صغار الأشياء لتترك الجرائيم نفسها لاسها من أصغر ما يوجد . ولو تركها سمة واحدة لخرب نظام العالم ، وصار الانسان يزرع أرضه قحاً فتنت له عقرب ، وينصب كرمه عباً فيخرج له حبات ، وينزوج بامرأه فبئله حادب ، ويركب على فرس فيستحيل تحته صفدعاً ... لو بطلت العناية لحطة من الزمان لتعذر علينا أن نعرف مصير هذه الجرائيم » . وكان مصيرنا معها العناء . فسبحان العناية الالهية .

(١) أظر كتاب ماسيون المتنون :

الفصل الثاني عشر

الشر والخير

لا بد لمتنصر من أن يسلم بوجود الخير والشر في العالم . ألا ترى مثلاً أن الأمطار هي حياة المزروعات ، ولكن اذا هطلت على النسن لا يجدرسقفاً يأوي اليه أبداً حيراً سكنته عليه العمايه لاهية هذا ما لا نظره . إذن ما هو الخير والشر في نظر ابن سينا ؟ إن السكالك المحض والخير المحض هو واجب الوجود لأنه يملك تمام الوجود ، وحق بكل معاني الحق . والشر بنفسه هو العدم ، أي أن الخير هو ذلك الشيء التام الوجود الذي يشتركه كل إنسان ، والشر لا ذات له ، بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر ^(١) . فيكون مثل الشر امانع للخير في العالم مثل سحابة ظلتت خجبت شروق الشمس ، أو وجود خيرية ، وكال الوجود خيرية الوجود . والوجود الذي لا يقارنه عدم ، لا عدم جوهر ، ولا عدم شيء لا جوهر بل هو دائم بالفعل ، فهو خير محض . والممكن الوجود بذاته ليس خيراً محصاً لأن ذاته بذاته لا يجب له الوجود ، فذاته بذاته تحتل العدم ، وما احتمل لعدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والعدم ، فإذن ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود ^(٢) .

يظهر من هذا الكلام وغيره أن ابن سينا يقسم الشر والخير في الوجود الى قسمين متقابلين : خير مطلق وشر مطلق ، خير نسبي وشر نسبي . فالخير المطلق هو واجب الوجود لأن لا امكان فيه ، وكل شيء فيه هو بالفعل ، والشر لمعلق هو عدم مقتضى طابع الشيء من السمكالات الثابتة لدوعه وطبيعته . ولهذا قل أرسطو الاسلام في الهيئات الشفاء : « الخير مقتضى بالذات ، والشر مقتضى بالعرض » ^(٣) ، أي عندما يتسلط العدم على وجود ما يكسبه شرّاً .

أما الخير النسبي والشر النسبي فيمكننا ابصاحهما بما يلي : يتفق في بعض الاحايين أن يكون ما هو شر لواحد خيراً لآخر . إن النار اذا حسبها مجردة عن ظروف المكان والزمان هي قابلة أن تكون خيراً وشرّاً ، فاذا كانت — مثلاً — تحت «حالة» الفلاح تنضج

(١) النجاة ص ٣٧٣ (٢) النجاة ص ٣٧٤

له طامامه فهي خير ، وليكنها اذا حرفت ثوب فقير بقسول ، فمعدنذ نصير شراً . إن الممي في أمين جميع الحيوانات شر ونقص لها ، والنقص قريب من اعدام ، واسكنه البصر خير لاننا لولا الممي لما كنا نلتذ بالبصر .

وكما انه لا وجود للخير المطلق في هذا الكون لانه لا شيء فيه واجب الوجود كذلك لا شر مطلق في الكون لانه لا خير عن عدم متناقض ، ليس هو شيء حاصل ، ولو كان له حصول لكان الشر عابثاً . غير أن الشر إما يعرض للمادة قبل تمامها أو بطلانها ، فاد عرض للمادة ما في أول وجودها بعض أسباب الشر الخارجة عنها . هيئة من الهيئات ، وبذلك الهيئة تنافح استعدادها الخاص للكمال الذي منيت شر بواريه . مثل المادة التي يكون منها انسان أو فرس ، إذ عرض لها من الأسباب العارضة ما جعلها أودى مزاحاً ، وأعضاؤها أجراماً ثقيل الخطيط واقتشكيل ، ولتقوم فضوحت خلقة وأما الأمر الظري من خارج ، فأحد شيئين إما مانع للكمال ، وبما ماحق للكمال مثال الأول وقوع سحاب كثيرة وتراكبها ، وغلال جبل شامخة تمنع تأثير الشمس في النار على الكون . ومثال الثاني حبس البرد للسلات المصعب للكمال في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يلقمه . وأسباب الشر توجد فيما تحت فلك القمر ، وجملة ما تحت فلك القمر طفيف بالقياس الى سائر الوجود (١) .

ولكن ما هي حكمه الله من الشر في العالم ، وكيف استطاع وهو الخير المحض أن يوجد الشر ؟

إن الله لم يوجد الشر ، لأن الشر لا يملك وجوداً بل نقصاً ، وعدماً ، والله لا يملكه أن يخلق النقص والعدم لآل لا وجود لها ، على أنه تعالى أوجد الخير وبالخير قام الشر بنوعه النسبي . وبعبارة أصرح : إن الله أوجد مباشرة العقل الأول وعن العقل الأول صدرت سائر العقول المعارضة بترتيبها المعروف ، ثم العقل المفرق الأخير أصدر المسائط . وعنها انبثقت المراكبات التي فيها وحدها ، وهي تحت فلك القمر ، ينحصر الشر . عدا أن هذا العالم الذي نحن فيه يقتضيه وجود الخير مع الشر ، لأنه عالم الكون والفساد ، بل عالم القوة والفعل ، وحيث توجد القوة لا بد من وجود الشر . لأن هذا الشر أصل ذووعاً من الخير ، لأن الخير المطلق موجود وهو الله تعالى ، والخير النسبي

موجود، وهو أكثر من شر السي، إلا أن الشر المطلق لا يملك من الوجود شيئاً.
فلما إن الخير الجزئي أكثر من الشر الجزئي، لأنه لو كان الشر في شيء من الأشياء
أكثر من الخير، لامتنع وجود ذلك الشيء، أي لو كان مثلاً ضرراً لداراً أكثر من
نفعها لما وجدت الدار، من هذا يبدو جلياً أن الخير من طبيعة الوجود، والشر من
طبيعة العدم (١).

هـ يتوارد إلى الخاطر سؤال: أما كان باستطاعة الباري أن يوجد الخير بمعزل
عن الشر؟

أجاب الشيخ الرئيس على هذه المسألة بقوله: إن الله سمح بوجود الشر لئلا لولا
الشر لما عرفنا الخير، كما أن لولا الظلمة لما كنا نعرف الدور وتلذذ به، ولولا المرص لما
كنا نفتش بالمسحة. وكأن هذا الجواب لم ينف كل ريب من رأس أمير السفة المشرق
فراوان البشر لا يمكنهم أن يدركوا حكمه الخالق في خلقه: «لو كان أمر الله تعالى
كأمرك، وصوابه كصوابك، وجهله كجهلك، وقبيحه كقبيحك» (٢). لما خلق
أن لا تشمل فصل الآيات، أحسن البرائن لا يغذوه المشبّه فانه يدرك لا يفتش في
أحكامه، يفتش عنه نحن في أحكام الصميمة، وأعلاما القصيرة، ينظر إلى الوجود
نظرة سامية لا نستطيع إلى ادراكها سبيلاً.

لكن إذا كان الشر يعرفون الشر فكيف يصنعونه؟ .. ليس بين الناس من يعترف
الشر بما أنه شر، ولكنه يعترف الشر طامساً أنه سيفال حيراً ولده وسهجة وقت يقدم
غير عمله. والله تعالى لا يعارض أحداً عند ارتكابه الشر. جاء في الحديث «خفت هؤلاء
لجبة ولا أتي، وخفت هؤلاء لدار ولا أتي، وكل يسر لما خلق له». ونظرة ابن
سينا في الخير، الشر مرتبطة بتمام الارتباط بكلامه عن تكوين العالم والعدمية لاهية

لهذا لا نعلمي ذا قسماً إن نظرية ابن سينا في الخير والشر، على الرغم من يعنورها
من هناك، هي من أمدع نظرياته وأجملها وأشدها تصافاً بالحقيقة بعد نظرية الامكان
والوحد التي أحدها عن أسناده الفارابي.

وندار هذه نظرية القديس توما الأكويني وصدر الاثنية المد سبين عن الشيخ
الرئيس، ورادوها صلاً وعملاً إلا أن الجوهر لا يزال واحداً: «الخير مقتضى بالذات
والشر مقتضى بالعرض» (٣).

الفصل الثالث عشر

السعادة والشقاوة

أو علم الأخلاق

أولاً - تشمت نظريات الملاسفة في أمر سعادة الانسان وشقاوته بأفلاطون وأتباعه من قدامى ومحدثين وضموا سعادة الانسان في الفضيلة ، وشقاوته في الرذيلة وأرسطو وأتباعه من قدامى ومحدثين أيضاً وضموا سعادة الانسان في الخير الأعظم الذي هو الله والشقاوة في المدم التام . ومن الملاسفة من حمل السعادة في مخالفة الشر ولتبع لذات الحياة ، والشقاوة في هجر المجتمع وأطايب الحياة . ومنهم من قل مع هوراس : « لانسان ذنب على أخيه الانسان » والسعادة في الاسلاخ عن المادة وأعاصمها المرهقة أما ان سيبا فانه يعتقد أن سعادة الانسان في اللذة ، وأن الوصول اليها يكون عن طريق العقلية ، والشقاوة في حرمان اللذة .

١ - ينظر الشيخ الرئيس الى الحياة نظرة المتفائل لأن الخير شامل في الوجود والشر جزئي ، ولأن الانسان أفضل معوان في جلب السعادة لأخيه الانسان وهو يفارق سائر الحيوانات ، لانه لا يحسن مدينته لو اثاره وحده ، وهو لا بد أن يكون مكتملاً بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضاً مكتملاً به ونظيره ، فيكون مثلاً هذا ينقل إلى ذاك ، وذاك يحنز لهذا ، ولهذا أصلر الناس الى تأسيس المدن (السجدة ص ٤٩٨) . وهذا القول مأخوذ عن أرسطو الذي يقول « إن لانسان مدني بالطبع » .

ب - بعد أن يؤمن الانسان بضروريات حياته يرنو الى اللذة ، إلا أن البشر متفاوتون في الاستمتاع بلذات الحياة كما خافوا درجات بعقولهم ورتبهم واللذة في المذهب السينوي تقوم في العقل ، وهي على أربعة أنواع : عقلية ، وحسية ، وحسية ، وسامية ، إنما يمكن جمعها في نوعين : عقلية وحسية والعرق بين اللذتين يقوم في أن اللذة التي تحب لها بأن تنقل ملائماً هي فوق التي تكون لنا بأن نحس ملائماً ، أولاً نسبة بينهما . والانسان عقله يسير الى اللذة العقلية ، إلى مدته يوقف عن الوصول

اليها ولا يستلذها ، كما أن المريض لا يستلذ الحلو وبكرهه لعارض . . إن لذة كل قوة حصول كمالها . فلهنس المحسوسات الملائمة ، وللغضب الانتقام ، وللرجاء الظفر ، ولكل شيء ما يخصه ، وللهنس الناطقة مصيرها طاملاً عقلياً بالفعل (النجاة ص ٤٠٢) . أما لذة الخبيسة فهي أفعال البدن الواطئة ، وهو دوماً يحس الى ممارستها . واللذة السامية هي التي تلائم النفس ، وتسوقها الى إدراك الكمال لأن كل من يحصل على كمال ما يحسد في الحصول عليه لذة . إلا أن الكمال يختلف باختلاف مراتب القوى النفسانية ، فالكمال الأنتم بنشئ في النفس لذة أبلغ وهو الأصل .

ح - وكما أنه ترجد لذنان عقلية وحسية هكذا توجد سمادتان : وقتية ودائمة . فالسعادة الوقتية تقوم في اللذة الخبيسة ، والسعادة الدائمة تقوم في اللذة السامية . أما الانسان فانه في السعادة الخبيسة يشارك الخير والبهائم التي لها « حالة طيبة ولذيذة » على حد تمييز الشيخ الرئيس ، وفي السعادة السامية يشارك الجواهر المفارقة ، ويرتفع فوق وجوده .

أجل إن الجسد يعيقنا عن بلوغ الكمال ، والمادة تضع في وجهنا العرافيل لئلا ننهي الى السعادة لذتية ، وانكسما إذا حللنا رقة الشهوة ، والعصب ، وأخواتهما من أعناقنا ، وطامعاً شيئاً من تلك المذة السامية ، فحينئذ ربما تخيلنا منها خيلاً طفيفاً خفيفاً (النجاة ص ٤٨٦) فتكون الذات الروحية في رأي الشيخ الرئيس أفضل من الذات الجسدية . وبعد أن النفس الناطقة هي روح فيمكنها أن تحصل على السعادة السامية في هذه الحياة ، وذلك بالنحلي بالعصائل ، والشغف بالجمال الحقيقي .

د - إن السعيد الذي لا يفتقر في سعادته الى أحد هو واجب الوجود . والذي يتلود في رابات السعادة المقول المفارقة ، التي كلما دنت منه تعالى ، وبالف في تامله زادت لذة وكالاً مثل الأجسام الطبيعية التي كلما جاورت البار تزداد حرارة . ثم بعد المتول لمرقة يأتي عشاق الخير المطلق ، وهم الذين قد وصلوا الى أعلى درجة يمكن أن يبلغها الانسان من الكمال . وهؤلاء السعداء في نظر ابن سينا هم العارفين الذين يمتازون عن غيرهم بانعلاق أرواحهم من القيود ، وهو سر يجب الاحتفاظ به عن العامة ، وينبغي به الفيلسوف الى مرديه أي الطالبين له . ولقد وصف ابن سينا العارف في النقط التاسع من « الاشارات والتنبيهات » وصفاً شائفاً ثم في مقامات المعارفين المطبوع في ليدن ، وبلغ به الاندفاع الى القول : « وبما ذهل العارف وقفل عن كل شيء فصدر عنه احلال

في التكالييف الشرعية وهو في حكم من لا يكاف « (مقامات المعارفين ص ٢١) ثم يعقب المعارفين أصحاب النفوس المرددة، وهؤلاء ليسوا في قمة الكمال لأنهم لم يحرروا من ذواتهم بعد، وليسوا على الخسيس لأنهم يكدون فقط من الكمال أخيراً بنوع هذه المرتبة أصحاب النفوس الخسيسة لأنهم « بمرئبة النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المغموسة التي لا مدخل لها للمكوسة » وهؤلاء في معنى الحق الشقي .

من هذا يظهر أن نفس في نظر ابن سينا يحكمها أن تتمتع في السعادة السامية وهي مكبلة بأغلال البدن، وذلك متى تم لها اقتباس سائر العلوم النظرية والعملية والانشاح بنوب الغنى والشجاعة ولا يتمد عن شهوات الجسد الدنيئة، لأن هذه لا تترك في نفس اللذة الوقتية حتى تذيقها أودح الارجاع وأمرها . فتكون ذن شقاوة هذه الحياة في عدم المقدرة على التلذذ .

هـ — أما في الحياة الدقية فإن للنفس ثلاث حالات : سعادة أبدية، وشقاوة مؤقتة، وشقاوة أبدية . فالسعادة الأبدية يظن ابن سينا أنها تقوم بتصور لا لبس له لدى المفارقة تصوراً حقيقياً والميل بالمشاهدة لآلهية، فليست دني مادية . ومن أول من ينال هذه السعادة هم الذين صار فيهم الكمال ملكة أما نفوس الجاهل التي لم تكتسب الشوق إلى العالم الثاني، فلها إذ فارقت البدن، وكانت غير مقيمة . صارت الدنيئة الرديئة صارت إلى سعة من رحمة الله، وقال السعادة الأبدية . وسعادة العالم متى من سعادة الجاهل، ولكن الجاهل الصالح خير من العالم الشرير .

وان ابن سينا لم يحدد ماهية الشقاوة والكمه عالم أن أهل الشقاوة مؤقتة . الذين سقطوا في هذه الحيرة مرات عديدة إلا أن هذا لم يمنعهم كلياً عن تساقط طير الخفاق . فهؤلاء متى طارفت نفوسهم نسا بهم الدهشون إلى مكان يطهرون فيه من ذنوبهم بقوة غير خالدة . بل تعني في الآخرة حتى تركوا النفس ونفع السعادة « (سعادة ص ٤٨٨) وهذا تعليم المسيح حين في الظاهر . فهم يؤمنون بأن من يموت منهم في حال الخسيسة لمرضعة يذهب إلى المطهر حيث تركوا منه ماؤن من العذاب لرمي به يخرج إلى سعادته الأبدية . ثم إنهم لا يشعرون إلا به فله لانهم في الذين كثير شرهم . منهم من في الدنيا والآخرة . ويشارك هؤلاء في الشقاوة الأبدية لعدم الدين يعرفون الكمال ويحسون إليه دون أن يتصفوا به .

وسمى هؤلاء « النفوس الشقية » يقوم لذة وها بالانفصاف إلى الله في الدنيا ،

وتذكر ممتعيات الدن لأهلها، نفسي من جراء ذلك عذاباً قاصداً . أما النفوس المقدسة فإياها تبعه من أهل الجسد ، ونصب نكاحاً بادت ، وتغمس في بده الحقيقية ، وتنبراً من النظر إلى حدها ، و المملوكة التي كانت لها كل النعم . ومن هذا تكون السعادة في مذهب الشيخ الرئيس - سواء في هذه الدنيا كانت في الأخرى - قائمة بشيء واحد في الدنيا . وذكر الزمارة هي أيضاً عذاب راجي . وقد خفف ابن سينا في نظرية السعادة عن سعادته المرابي ، لأن هذا كان يعلم بأن النفوس الجاهلة للسعادة تفسر بعد الموت إلى الله . مثل طيور الدجاء ، وتبقى لا شقوة راسية بين الشقوة الأبدية والسعادة الأبدية (راجع المدينة الفاضلة) .



ثانياً : تمت بحري في السياسة لمسلمين لم يهتموا العلم السياسي عمناه الفسيح إلا أن حقه بحوثهم أصبحت على سياسة المرء مع رؤسائه ، وأكفائه ، والذين هم دونه (راجع كلام العرباني في المدينة الفاضلة) . أما ابن سينا فإنه حصص الفصل الخامس من رسالة المباشرة في الشفاء للكلام عن الخليفة ، والامام ، ووجوب طاعتها ، وعن السياسات والمعاملات ، والأخلاق . ثم ترك لمارسلة في الاخلاق وثنية في السياسة لم يأت فيها بحديد ، وطمعاً في كتاب عنوانه « مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب مسلمين ونصارى » بالمطبعة الكاثوليكية في بيروت ١٩١١ . وقد عد الأب قواني مؤلفات ابن سينا في كتابه « مؤلفات ابن سينا » فبلغت ٢٧٦ كتاباً بين طويل وقصير ، وفيها بعض الكتب المبعولة ، ومع هذا المحصول الوفير لم يمر ابن سينا السياسية سوى اهتمام بسيط . فصلاً عن أن كلامه في هذا الموضوع بعيد عن العمق والابداع ، ومع ذلك نود تحقيق نظير ابن سينا في السياسة اهتماماً للفائدة :

١ - تنقسم رسالة ابن سينا في السياسة الى مقدمة ، وخمسة أقسام . تكلم في المقدمة عن تفاوتات بن الناس في الصفات والرتب . وهذه الفكرة طيمية ، وموجودة في فلسفة أفلاطون وأرسطو وفي دين ابن سينا نفسه . إلا أن الفيلسوف المسلم لم يحار أرسطو بحل لرق من نظام الهيئة الاجتماعية ، ولم يجد العبد بأنه « آلة حية » و « آلة للحياة » ضرورية لضرورة الأعمال الآلية المنافية لكرامة المواطن الحر ، بل تحدث عن سياسة الرجل حده برفق كما ستري . وقد شبه ابن سينا راب البيت بالراعي الذي يسهر على غنمه ، وأوجب عليه الاهتمام بنفسه ، وأهله ، ودخله وخرجه ، وأولاده ، وخدمه .

ب - في القسم الأول نحدث ابن سينا عن سياسة الرجل نفسه ، فبرهن على أنه لا يستطيع إصلاح غيره ما لم يصلح نفسه أولاً ، لأنها أقرب الأشياء إليه ، وأكرمها عليه ، ولأنه متى أحسن سياسة نفسه تيسر له تقويم الغير . ثم على المرء أن يعرف أن له عقلاً هو السائن ، وأفعالاً هي المسوسة ، فكل فعل لا يقوده العقل يكون في الغالب مغلوباً . والعقل لا يقدر على إصلاح النفس ما لم يعرف مساوئها ، معرفة تضيئه ثم تصح استصلاحها . غير أن هذا الأمر عسير ، لأن الواحد منا مفعول على حب نفسه على غيره ، وكثير المساعدة لها عند محاسبتها ، لذلك هو بحاجة إلى الأخ للذي لواد الذي يكون منه بمثابة لمرآة تراه حسن أحواله حسناً ، وسيئها سيئاً . وأحوج الناس إلى الإصلاح أصحاب السلطان ، لأنهم لا يكثرنون للسقطات ، ويقضون على من يطاعهم على حمية ، حالهم ، ويقربون منهم قرناء السوء الذين يفسدون عليهم الإصلاح وترفعهم وتعليهم . أما عامة الناس ، فإصلاح قاسمهم سهل متى توفرت إليه الحسنة . وحير وسيلة لإصلاح النفس درس منقذ الغير ومثالبه ، والانحفاظ بها مع إنابة النفس فائدة المشروعة إذا اكتسبت الفضائل ، وحرمانها اللذة وتمذيبها إذا جمعت وتمردت .

ج - وفي القسم الثاني نحدث ابن سينا عن سياسة الرجل دخله وخرجه ، وهما الدليل على أننا نفتقر إلى الأقوات ، وعلينا أن نكسب معيشتنا بالوجه المشروع ، وهو نوعان : الوراثية ، والعمل للكسب الشريف الذي يكون بطريقتين : إما لتجارة ، وإما بالصناعة التي هي خير من الأولى لأن آفاقها أفل ، وواقفها أعلم . وهذا القول يذكر بتعاليم جان جاك روسو الذي فرض في كتابه المدهو « إميل » على الرجل الكامل أن يتعلم الحرف النافعة في فجر شبابه . وصناعات ذوي المروءة بحسب تعاليم ابن سينا ثلاثة : حسن التدبير والمشورة والرأي ، وهو صناعة أصحاب السلطان ، والآداب والعلم وهي صناعة الأدباء ، والقوة والشجاعة وهي صناعة الجند والفرسان . ثم تكلم عن الصدقات والزكاة ، وحرص الناس على البعد عن الكسب الحرام ، وحضهم على المعروف بخمسة شروط : بالتعجيل ، والكتمان ، والتصغير ، والمناسبة ، ووضعها في محله ، وإلا كان لا قيمة له . وأما النفقات فيجب أن تكون في الاعتدال ، وأما الذخيرة فلا ينبغي للعقل أن ينفقها متى أمكنته ، لئلا يحتاج إلى غيره متى دهمته المصائب .

د - وفي القسم الثالث نحدث الشيخ الرئيس عن سياسة الرجل أهله ، ولأهل بحسب تعبير ابن سينا امرأة الرجل وشريكته في ملكه ، وقيمتها في ماله ، وخليفته في رحله .

وحير النساء العاقلة الديانة، العظيمة، الوليد، الزينة، السلسلة انقياد وعليها ثلاثة شروط: أولاً: أن تهاب رحلها بمهارة شديدة. وفي غير ذلك الانقلاب ثانياً: أن تكرّم رحلها كما عليه أن يكرّمها إذ أن الأكرم يدعو إلى أمور كثيرة جميلة. ثالثاً: أن تشغل رأسها بالأمور المبتغية المهمة كسياسة الأولاد، وتدير الخدم والسهر على طرق الانفاق، لأن المرأة من غير عمل تكون مفسدة. فما أحوشنا في هذا العصر إلى هذه النعمان المفعمة!

ث - وفي تقسيم الرابع نحدث عن حقوق الولد على والده، فأوضحها فيما يلي: أولاً: حسن التربية واختيار المربية. ثانياً: الشروع في تأديبه بعد العظم حالاً. ثالثاً: تعميده بالأخلاق العاقلة تارة بالترحيب، وطوراً بالوديع، وإن اقصى الأمر فداخراً، إلا أن العصر الأول يجب أن تكون غير موحدة لئلا تسيء على الصبي بها. رابعاً: تعليمه في المدارس. خامساً: دمه إلى مدرس رزين مقدين صاحب مروءة. سادساً: السهر على المشرفة، فإن الصبي عن الصبي أقر. سابعاً: تعليمه صناعة نشاكل طبعه وتفاخسه. ثامناً: إعادته من الكسل وتمويده العمل. وإذا لم يصنع معه كذلك كان الولد دالاً على ولديه.

و - وفي القسم الخامس نحدث بن سينا عن سياسة الرجل خدمه، وأوجب عليه احترامهم والحمد عن احتقارهم، لأن من يكرمنا النعماني يبدنا فقد قام عندنا مقامها. ولا يجوز لنا أن نخذلها إلا بعد الاختار له، وعليها أن بجانب منهم ذوي المعاهد كالموران والعراخان، والآلة نثق بذوي الكياسة الكثيرة والدهاء البينين...

ز - صفوة القول إن سياسة ابن سينا مع أيجازها، وقلة ابتكارها، وبعض الميزات التي امتدورها لا تزال من أفيد كتبه وأحسنها. والغريب أن كتاب السياسة عند أرسطو من الكتب المطوّلة، وهو يقع في ثمانين مقالات: في تدبير المنزل، وفي الحكومات والدساتير، وفي الدولة والمواطن، وفي الدساتير الوضعية في ثلاث مقالات، وفي الدولة المثلى في مقالين. وكذلك أفلاطون له كتب الجمهورية المشهور، فكيف نقرر عدم تأليف ابن سينا في السياسة ولا أخلاق نظريات متماسكة ومشروحة بأسباب؟

بذهب «دي بور» في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» إلى أن ابن سينا «لا يتعرض لأدبي مذاهب أخلاقية وسياسية من الناحية النظرية، بل يدع ذلك للفقهاء، ويستشعر من نفسه أنه رجل ملهم فوق المرتبة الانسانية، وأحكام الشريعة الطبيعية والالهية هي لعامة الناس وأيسر لخاصتهم». والانبياء بوضعهم الشرائع ينصرون على الكليات، ويفوضون الجزئيات إلى رأي المجتهدين ليجتهدوا فيها، فيستخرجوا

ويتأملوا ، فإنه بالمداومة تدرك الفصائل ، وتوجب الحدود على النفوس الضعيفة
التي لا تزجر عن المعاصي ماوعبد (رسالة لمرس)



ثانياً - وقبل تفض القلم من هذا الفصل بصطرفنا الواجب الى ايجاز فكرة الأخلاق في
المقدمة الحيوية تماماً للمائدة من هذه الدراسة .

١ - وضع أرسطو كتاباً في علم الأخلاق أسماه « الأخلاق النيقوماخية » وهو في
عشر مقالات . ونفهم منه أن علم الأخلاق ينظر في أفعال الإنسان بما هو إنسان ،
وبدورها على هذا الاعتبار ، فهو علم عملي ، وغايته تقرير ما يجب فعله ، وما يجب احترازه
أي تنظيم الحياة بالقانون ^(١) .

وان سنا يقسم العقل الى قسمين : العقل النظري ، والعقل العملي . الأول يستخدم
في كسب الحقائق أي العلوم والثاني تكون غاية تدبير البدن . قال أرسطو الاسلام :
« وأما النفس السامية لانسانيه فتقسم قواها أماً الى قوة طائلة وقوة عائلية . وكل
واحدة من ايتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم فالعائلة قوة هي مبدأ محرك لبدن لانسان
الى أفعالها الرئيسية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها اصلاحية . ومما لفة
النظرة وهي قوة من هأها أن تنظم بالصور الكلية المجردة عن المادة . ^(٢) أي
تكتب النفس العلم .

والأخلاق تنسب على وجه التحقيق الى القوة العاملة ، التي من القياس الى نفسها
فيما بينها ومن لعقل النظري تتولد الآراء الدائمة المشهورة مثل الكذب قدح ^(٣) أي
تقرير ما يجب على الإنسان أن يفعله ، وما يجب عليه اجتنبه . وهذه هي فكرة أرسطو .

ب - يعتقد أرسطو أن علم الأخلاق متغير جداً ، والمماني الحقيقية معقدة متغيرة
أبداً ، وليس من اليسير كشف العلة فيها ، فيجب أن نبدأ بما هو أبين بالاضافة إلينا ،
لابما هو أبين ، والت ، وأنغمض بالاضافة إلينا ، فندستقرى الآراء الدائمة ، واسمين
بخبرة الشيخ ، وعلى الأخص بخبرة الفصلاء ، لأن علم الأخلاق يكتمس بالخبرة ^(٤) .

وان سببا يعلم أيضاً أن الخلق ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من
غير تقدم الروية أي ان الأفعال الخلقية تصدر عن النفس متى رسخت فيها ، وأصبحت

(١) تأويل المعلقة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ٢٣٩ (٢) اللجا ص ٢٦٧

(٣) المصدر نفسه ص ٢٦٧ (٤) المصدر نفسه ص ٢٥٩

عادة لها . لكنه لا ينصح الناس باستقراء الآراء الشائعة وحكمة الشيوخ . إنما يبرهن على أنه « لا بد في المعاملة من سنة وعدل . ولا بد للسهة والعدل من سان ومعدل . لا بد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ، ولزومهم السنة ، ولا بد من أن يكون هذا انساباً . ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك ، فحينئذ يبري كل منهم ماله عدلاً ، وما عليه ظمناً . فالحاجة الى هذا الانسان ما أن متى نوع الناس ويتحصل وجوده أشد من الحاجة الى اثبات الشمر على الأشجار . فوحي إذ أن يوجد نبي ، وواحد أن يكون انساباً وواحد أن يكون له خصوصية ليست لغير الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم فيتميز به عنهم . فتكون له المعجزات التي أحربا بها فهذا لانسان اذا وجد وحي أن يبين للناس في امورهم بما امر الانبياء واذنه ووحيه ، بهذا رازله الروح القدس عليه ^(١) .

ثم يتحدث ابن سينا عن أرسطر في هذا الموضوع مما تفتبه من الدين . وهو يحمل النبي المشرع الخفي الذي يصنع الدين للناس وأسس إيمان الناس . بالنبيا حتى ظهرت التي يخبرون بها ، وعلى عظمه تلك المعجزات . وهذا تحليل منطقي بالنسبة الى رجل له دين ، كما أن أقوال أرسطو منطقيه بالنسبة الى رجل وثني .

ح - يدسم أرسطو ان المصيلة ليست طبعية وإنما لطبيعي فبها قوي واستند ذات تكتسب المصيلة بما هو الطبعية أي نظمها على حالات معينة . فالمصيلة تنملم كما يتعلم من دين أو من أهل مطابقه لكل ذلك القى ، وتنفذ المصيلة بأن أهل مصدفة لذلك تكون المصيلة مستعداً ما باراء لافعال فتشأ من قوة المرن وهي حالة توسط بين طرفين أي بين الإفراط والتفريط ^(٢)

و بن سينا لم يشذ عن هذا التعاليم بل ذكره في مؤلفاته ولم يحدده طوال حياته . وشرح الفيلسوف في رسالة « السعادة » فقال : « لا بد لبقاء العالم من استعمال القوى الشهوانية ، إذ اتصل بقاء الأنواع بها . ومن استعمال القوى العصبية في الدفاع عن الحدود المعاملة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فاذن ليس واجب أن تعطى هذه القوى كل التمثل ، بل الواجب أن تتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط ^(٣) »

(٣) طبعة حيدر آباد الدكن عام ١٣٥٣ م ص ١٩

(١) الرسالة ص ١٩٩ (٢) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٢٤٢

خاتمة

إن وهن الفلسفة العربية صموماً ، والفلسفة السيئوبة خصوصاً ، ناجم من نقص في الثقافة ، والتأمل الفلسفي العميق . فأحاسس الفلسفة العربية الفلسفة اليونانية . قال ابن سينا : « رَأْمَا نَحْنُ قَسِيلٌ عَلَيْنَا التَّفْهِيمُ لِمَا قَالُوهُ ، وَأَوَّلُ مَا اشْتَغَلْنَا بِهِ ، وَلَا يَبْعُدُ أَنْ يَكُونَ وَقَعَ إِلَيْنَا مِنْ غَيْرِ جِهَةِ الْيُونَانِ عُلُومٌ ^(١) » ومع ذلك فالفلاسفة الأكارب مثل ابن سينا قد حاولوا شرح الفلسفة اليونانية ، والتوفيق بين نظريات حكمائها من غير أن يكون للاكثوية الساحقة منهم أدنى إلمام باليونانية ، فضلسوا سواء السبيل . وعما أن الترجمة التي عرّفوا عليها في دراساتهم كانت مشوّهة وممسوخة ومنسوبة لغير أربابها في بعض الأحيان ، أثبت فلسفتهم في الغالب مبتورة ومفككة الأوصال ، وفيها مناقضات لا تغرب من بال الناقد .

لقد كان لزاماً على فلاسفة العرب أن يدرسوا اليونانية قبل أن يقتبسوا من حكمائها ، ويعلموا عليهم ، وهذا لم يكن صعباً عليهم ، لأن أغلب أسانذتهم السريان في فن الترجمة كانوا يجيدون تلك اللغة العلمية الجميلة . غير أنهم لم يفعلوا تخسر العلم بسبب ذلك كثيراً . وإذا كان السريان قد عدّوا نظريات حكماء اليونان بالزيادة أو النقصان ، فذلك صدر عنهم لتأييد عقيدة دينية أو نقض أخرى كما أثبت ذلك النقد الحديث .

وبما أعاق أيضاً الفلسفة العربية من التخليق في سماء الابداع ، هو خلط الفلاسفة بين الفلسفة والدين . فلقد سهوا عن أن الدين مصدره الوحي ، والفلسفة لا تؤمن إلا بالعقل المجرد . ولو كانوا توقفوا عند توفيقهم بين الفلسفة والدين لكانت المصيبة محتملة ، ولكنهم أرادوا أن يخضعوا الحقائق الدينية للعقل ، بل رفع ابن رشد الحقيقة الفلسفية الى مستوى أعلى من الحقيقة الدينية فاسياً أو متناسياً أن المتناهي جزء من اللامتناهي ، والخالق أسمى بدرجات من المخلوق .

نحن لا ننكر أن الفلاسفة المسيحيين في العصر الوسيط قد طرّقوا هذا الموضوع ، إلا أنهم وقفوا الى الفصل بين العقل والدين . فبرزوا أولاً بين العقل والوحي ثم أبانوا

أن العقل السليم لا يناقض الوحي كما أنه لا يستطيع إثبات أسراره إثباتاً لا مرد عليه .
فالفلسفة تقوم على ما يقره العقل ، ويقدم الأدلة القاطعة على وجوده ، والدين يقوم على
الوحي أي على كلام الله . والفيلسوف يستنتج براهينه من المبادئ الأولية المسلّم بها عند
الجميع ، واللاهوتي يستمد براهينه أولاً من الوحي ثم من العقل . هذا هو الفرق إذن
بين العقل والوحي ، وهذه هي الحدود بين الفلسفة والدين . وفلسفة العرب غابت عنهم
هذه النتيجة المنطقية الخطيرة .

أما ابن سينا فقد انقسم مفكرو العرب في تقده قسمين : قسم يرفع ذكره ، وينسب
إليه أنه خطا بالفلسفة الإسلامية خطوة أوفت بها على الكمال ، ويمثل هؤلاء
الشهرستاني بقرله (١) : —

« طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة ، ونظرة في الحقائق أغوص » . أجل أن الشيخ
الرئيس قد استقى معظم نظرياته الفلسفية من الفارابي ، إلا أن هذا قد أجل القول
إجمال الممهدين ، وذلك لفصل كلامه تفصيل الشارحين فزاده وضوحاً وتقريباً من الأذهان
حتى جرت به صيته وشهرته اسم السابق والممهد ، واستحق أن يسميه الشهرستاني
« علامة فلاسفة العرب » .

والقسم الثاني ببسالة في ذم الشيخ الرئيس . منهم الغزالي الذي يصف نظرياته
« بالتحككات » في كتابه الهافت ، وابن طغريل الأندلسي الذي يقول « إن الحقيقة
لا توجد في كتب ابن سينا (٢) » وابن سبويه الأندلسي الذي يقول : « ابن سينا بموهبة
مفسط ، كثير الطمأنينة ، قليل الفائدة ، وماله من التأليف لا يصلح شيء (٣) » ثم
يثبت أن فلسفته محالفة لفلسفة أرسطو الملقب عندم بالحكيم ، وأن ما ذكره من نظريات
في النفسانيات والاشارات ، وما رمزه في حو ابن يقطان هو « من مفهوم الدواميس
لأفلاطون وكلام الصوفية » .

ونحن نرى أن فلسفة ابن سينا لا تختلف بمجمل تقسيمها عن فلسفة أرسطو ما عدا
النظريات الأخلاقية والسياسية من الناحية النظرية ، فإن الشيخ الرئيس يدع ذلك للفقه والدين
كما أنه في الهيات ، وعلم النفس قد خلط في أكثر الأحيان بين أرسطو وأفلاطون

(١) كتاب المل والأمواء والنحل جزء ٣ ص ٩٣ .

(٢) حو ابن يقطان لابن طغريل ، ص ٦٨ — مطبعة الفرق بدمشق سنة ١٩٢٩ (٣) كتاب
لويس ماسيون ص ١٢٨ ومذكور بهامش هذا الجزء ص ٨٣ .

وأفولطين . من ذلك نظرية الفيض ، والمزوج بين المبدأ والملة ، وبين العقل والنفس .
 إن فضل ابن سينا الوحيد على العلم هو أنه جمع في صدره شتات الحكمة والطب
 والأدب وهضم نتائج المفكرين الأقدمين بقدر ما سمحت له الظروف ، وزاد عليها وراقها
 قليلاً . ظهر الشيخ الرئيس في ألبان ازدهار المدنية العربية ، فأفرغ ما ولدته العقول
 العربية ، وما نقلوه عن الأمم الغربية من الآراء والاختبار في العلم والفلسفة والطب ،
 ورتبها في موسوعات وكتب ورسائل منظمة ، فماشت نعاليم دهوراً ، وذاع ذكره بين
 علماء المشرق والمغرب ، وترجمت مؤلفاته الشهيرة مثل « القانون » و « الشفاء » والحيات
 النجاة » إلى اللاتينية ، ودرست في جامعات أوروبا إلى القرن السادس عشر ، ولا يزال
 بعض آرائه معتمدة عندهم . مثل حالات الجواهر الثلاث . قبل الكثرة ، وفي أثناء الكثرة ،
 وبعد الكثرة ، والفصل التام بين الوجود والمساهية في الموجودات المحدودة ، ونظرية
 الامكان والوجوب ، وأقواله في الخير والشر والسعادة والشقاوة الخ ..

إننا لا نمدو الحق إذا قلنا إن ابن سينا هو أول فيلسوف في العربية كتب مذهباً
 فلسفياً منسجماً ، وقدر له ذلك فلاسفة الغرب في العصر الوسيط فتأثروا به تأثيراً حقيقياً
 دارة لا اعتقادهم أنه أحسن من فسر أرسطو ، لأن حقيقة فلسفته كانت غير معروفة ،
 وطوراً كانوا يعدونه تلميذاً لأفلاطون والفديس أغسطين ، والمدرسة الأوغسطينية .
 فكان بذلك محلاً لئنة الجبرج ودليلاً طوال مئة عام . ولما ظهرت أخطاء نظريته كان
 خصومه أنفسهم قد نفذوا من فكره . ثم مرّ قرنان كان فيهما أصدقاؤه وأعداؤه حالة
 عليه وبذلك حفظت له موضوعات شخصية في الفلسفتين النوماوية والسكونية ،
 واستحالت أجزاء لا تنفصل عن الكيان الفكري الغربي ^(١) .

وإذا كان لنا من تعليق على هذه الدراسة فهو أن الفكر الانساني الصالح لا تقيد به
 الأديان والجنسيات ، ولا تكبله الحدود والتخوم ، بل ينطلق بيميناً وينطلق شمالاً ،
 ويهدم ويبني إلى أن يقبض على الحقائق الخالدة التي هي وجهة جميع الصالحين .

الادب بوانس مصر

الفهرست

للجزء الرابع من المجلد العشرين بعد المئة

١	حديث المقتطف	✱ ✱
ب	التصديق	للاستاذ اسير و جصري
٢	التقدمة	للدكتور الأب بولس مسعد
١	الفصل الأول	يذنة ابن سينا
٦	الفصل الثاني	سيرة ابن سينا
١٠	الفصل الثالث	مصنفاته وتقسيمه العلوم
١٣	الفصل الرابع	منطق ابن سينا
١٥	الفصل الخامس	طبيعيات ابن سينا
١٨	الفصل السادس	النفس في نظر ابن سينا
٢٨	الفصل السابع	العلل والوجود
٣١	الفصل الثامن	الله تعالى
٣٤	الفصل التاسع	الخلق في نظر ابن سينا
٣٧	الفصل العاشر	هل يعرف الله الجزئيات؟
٤١	الفصل الحادي عشر	العناية الالهية
٤٤	الفصل الثاني عشر	الشر والخير
٤٧	الفصل الثالث عشر	السعادة والشقاوة أو علم الاخلاق
٥٧	خاتمة	للدكتور الأب بولس مسعد